DIE VORSOKRATIKER

KRÖNERS TASCHENAUSGABE

BAND 119

DIE VORSOKRATIKER

DIE FRAGMENTE UND QUELLENBERICHTE

ÜBERSETZT UND EINGELEITET

VON

WILHELM CAPELLE

ALFRED KRÖNER VERLAG / STUTTGART

DEM

ANDENKEN MEINER SCHWESTERN

ADELHEID

UND

HELENE CAPELLE

Satz von Offizin Haag-Drugulin AG. Leipzig
Druck von Omnitypie-Gesellschaft Nachf. Stuttgart 1938

VORWORT

Immer strahlender treten im Bereich der griechischen Philosophie dank der tiefdringenden Forschung der letzten zwei Menschenalter die Gestalten der sog. Vorsokratiker hervor, jener genialen griechischen Denker vor Sokrates, die als wahrhaft originale Pfadfinder, d. h. als wirklich schöpferische Köpfe im Bereich des reinen Denkens die Philosophie wie die Wissenschaft überhaupt für immer begründet haben. Deutsche, englische, französische, italienische wie auch amerikanische Forscher haben an dieser Erschließung verschütteter Quellen rühmlichen Anteil, aber die Palme des Ruhmes gebührt doch den deutschen Meistern Eduard Zeller und Hermann Diels. Und ohne Diels' in der Erforschung der vorsokratischen Philosophie schlechthin epochemachende Erschließung der Quellen, worüber in der Einleitung das Nähere gesagt ist, wäre eine solche allseitige und tiefdringende Aufhellung des vorsokratischen Denkens in den letzten zwei Menschenaltern kaum zu erwarten gewesen. Doch sind diese Quellen in ihrem vollen Umfange bisher nur der kleinen Schar jener Fachgelehrten unmittelbar zugänglich geworden, die eine so gründliche Kenntnis der griechischen Sprache besitzen, daß sie die von Diels erst ganz erschlossenen Schätze der Erkenntnis – die Fragmente sowohl wie insbesondere die doxographischen Nachrichten – im griechischen (bzw. lateinischen) Urtext lesen können, der freilich oft selbst dem Fachgelehrten solche Schwierigkeiten bietet, daß Diels selber es für zweckmäßig erachtet hat, seiner Ausgabe der Quellen über die Vorsokratiker eine wissenschaftlich höchst wertvolle Übersetzung wenigstens der wörtlich erhaltenen Fragmente beizugeben. Denn es kann kein Zweifel sein, daß es – leider – heute ungezählte Studenten, ja selbst manche Dozenten der Philosophie gibt, die nicht mehr imstande sind, diese Quellen in der Ursprache zu lesen, was für den selber Forschenden wie überhaupt für den Jünger der strengen Fachwissenschaft unerläßlich ist. Denn für diesen ist und bleibt das Studium der antiken Texte selber in

Diels' monumentaler Ausgabe, die jetzt sein Schüler, Professor Walther Kranz, in fünfter Auflage herausgibt, die schlechthin unersetzliche, eherne Grundlage.
Dies Buch aber wendet sich an einen weiteren Kreis als den der Fachgelehrten in engerem Sinne. Es bringt nicht nur alle Fragmente von Belang in eigener Übersetzung und Gruppierung, sondern – abgesehen von der Einleitung und den »Vorberichten« zu den einzelnen Philosophen – auch alle wichtigen doxographischen Nachrichten – diese überhaupt zum erstenmal in deutscher Sprache –, wodurch das geistige Bild von diesen einzigartigen Denkergestalten unendlich über dasjenige hinaus erweitert und vertieft wird, das eine ausschließliche Wiedergabe der wörtlich erhaltenen Fragmente geben kann, zumal diese oft äußerst spärlich und trümmerhaft auf uns gekommen sind. Auf diese Weise werden die Gedanken dieser Morgenröte der europäischen Philosophie auch dem philosophisch interessierten Laien in ihrer originalen Fassung so nahe gebracht, wie dies keine Geschichte der Philosophie vermag, und zwar, ohne daß moderne Ausdeutung etwas Fremdes in sie hineintrüge. – Die bahnbrechenden Gedanken dieser ersten wirklichen Philosophen der Menschheit möglichst in ihrer originalen Fassung kennenzulernen, ist aber auch deshalb von ganz besonderem Wert, weil über die Grundbedeutung und die Grundanschauungen dieser Philosophen die modernen Forscher trotz heißen Bemühens vielfach noch immer zu keiner Einigung, sondern zu widerstreitendsten Ergebnissen gekommen sind. Es sei nur an die in ihrem Grundsinn so heftig umstrittene Philosophie eines Xenophanes und nun gar die eines Parmenides erinnert.
Wie stark aber das Interesse an diesen »Vorsokratikern« auch im modernen Europa noch ist, das kann selbst dem Fernstehenden nicht nur die geradezu enthusiastische Schätzung dieser durch Friedrich Nietzsche zeigen, der das wahrhaft Originale an ihnen mit sicherem Instinkt herausgewittert hat, sondern auch die Tatsache, daß in dem scheinbar so nüchternen England die Darstellung ihrer Denkarbeit durch den schottischen Forscher John Burnet unter dem Titel »Early Greek Philosophy« trotz ihres strengwissenschaftlichen Charakters in unseren Tagen bereits vier Auflagen erlebt hat.

So möge denn dies Buch, das nicht nur die rein philosophischen, sondern auch alle naturwissenschaftlichen Gedanken der »Vorsokratiker« im Wortlaut der Quellen in eigener Übersetzung und Anordnung bringt, an seinem Teil dazu beitragen, die unsterblichen Erzeugnisse dieser erlauchten Pfadfinder des philosophischen Denkens, dieser »ewiger Verehrung würdigen Geister«, auch denen nahe zu bringen, die, philosophisch ernsthaft interessiert, infolge unzureichender Kenntnis der alten Sprachen bisher nicht in der Lage gewesen sind, sie wirklich kennenzulernen.

Hamburg-Harvestehude,
am 11. September 1935 Wilhelm Capelle

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die über alles Erwarten freundliche Aufnahme, die meine deutsche Ausgabe der „Vorsokratiker" weit über Deutschlands Grenzen hinaus, erfahren hat, macht es uns zur Pflicht, da die erste Auflage nach kaum 2 Jahren vergriffen ist, sie zum zweiten Male herauszubringen, so gut wie unverändert. Nachträge oder Berichtigungen von Einzelheiten zu geben, konnte nicht meine Absicht sein, zumal es auf solche angesichts des Aufbaues und der Auffassung des Ganzen hier wirklich nicht ankommt.

Nur ein einziges Stück, das ich den Fragmenten des Demokrit hätte hinzufügen sollen, wenn es auch nicht in die „Fragmente der Vorsokratiker" von Diels-Kranz aufgenommen worden ist, möge hier nachgefügt sein, wegen der Bedeutung seines Inhalts. Es ist ein tiefsinniges Wort, das am Schluß der „hippokratischen" Schrift „Nomos" (Band IV S. 642 Littré; im

Corpus Medicorum Graecorum I 1 S. 8, 15 ff. Heiberg), ohne Nennung des Autors, steht, von Wilamowitz schon im Jahre 1889 als geistiges Eigentum des Demokrit erkannt und 30 Jahre später von ihm als echt demokritisch erwiesen und erläutert worden ist[1]: „Die heiligen Dinge werden nur heiligen Menschen offenbart; Ungeweihten ist es versagt, solange sie nicht geläutert sind durch die Orgien der Erkenntnis.“[2]

Hamburg-Harvestehude.
am 6. Januar 1938. Wilhelm Capelle

---

[1] Im „Hermes“ (Zeitschrift f. klass. Philologie) Bd. 54 S. 46 ff.

[2] *τὰ δὲ ἱερὰ ἐόντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται. βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθέωσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης.* Das griechische Wort „Orgien“, das eigentlich von geheimen Bräuchen und symbolischen Handlungen gewisser Mysterien, insbesondere des Demeterkultes in Eleusis, gesagt wird, hat Demokrit hier in kühner „Übertragung“ von den Geheimnissen wissenschaftlicher Erkenntnis gebraucht.

INHALT

Drittes Kapitel

PYTHAGORAS UND DIE ÄLTEREN PYTHAGOREER

Viertes Kapitel

XENOPHANES VON KOLOPHON

Fünftes Kapitel

HERAKLEITOS VON EPHESOS

Sechstes Kapitel

DIE ELEATEN

Siebentes Kapitel

EMPEDOKLES

Achtes Kapitel

ANAXAGORAS

Neuntes Kapitel

LEUKIPPOS

Zehntes Kapitel

EKLEKTIKER UND EPIGONEN

DAS ZEITALTER DER GRIECHISCHEN AUFKLÄRUNG

Elftes Kapitel

DIE SOPHISTIK

Zwölftes Kapitel

DEMOKRIT

Dreizehntes Kapitel

DIE JÜNGEREN PYTHAGOREER

I

Die Anfänge der Philosophie

An der Westküste Kleinasiens gibt es einen Landstreifen, der für die Geistesgeschichte des Abendlandes mehr bedeutet, als ganze Länderkomplexe der Alten und Neuen Welt zusammengenommen: das alte Ionien, die Heimat desjenigen Zweiges der griechischen Nation, über den der gute Genius unseres Geschlechtes seine Gaben in wahrhaft verschwenderischer Fülle ausgeschüttet hat. Hier entstand das Homerische Epos, hier, an dem Grenzsaum von Morgen- und Abendland, nahmen auch Handel und Schiffahrt schon in grauer Vorzeit einen staunenswerten Aufschwung. Das Haupt der griechischen Städte, die hier in dichter Reihe fast jede Bucht und jeden Winkel der vielfach zerklüfteten Küste besetzt hatten, war Milet, die Mutterstadt von mehr als achtzig Pflanzstädten: am rauhen Pontos, von der Dobrudscha bis weit östlich der Krim, an der Nordküste Thrakiens wie im fernen Ägypten (Naukratis). Ionische Kaufleute und Schiffer finden wir schon im 7. Jahrhundert v. Chr. in Südrußland wie in Trapezunt, im Nildelta wie an der unteren Rhone, ja, um das Jahr 630 v. Chr. fuhr ein samisches Schiff unter Führung des Kolaios durch die Straße von Gibraltar und gelangte bis zur Stadt Tartessos an der Mündung des Guadalquivir.[1] Und bald darauf finden wir phokäische Kaufleute in regem Handel mit den Bewohnern dieser Stadt.

So konnte sich in jenen ionischen Städten, in Milet vor allem, in unvergleichlicher Weise alles Erfahrungswissen der damaligen Menschen ansammeln, das verwegene Seefahrer – deren unsterbliches Urbild das Homerische Epos in dem sagenumwobenen Helden Odysseus geschaffen hat, der »vieler Menschen Städte sah und ihre Sitten kennenlernte« – unternehmende Kaufleute, die ferne Länder bereist hatten, und abenteuernde Landsknechte oder auch fremde Sklaven aus aller Herren Ländern dort zusammenbrachten.

[1] Herodot IV 152.

Die Stadt des weltweiten Handels, der vom Fuß des Kaukasus bis zu den Säulen des Herakles reichte, ward auch die Heimat der weltumfassenden Wissenschaft.

Hiervon ist freilich die einzigartige geographische Lage Ioniens nur eine Ursache; die andere liegt in der wunderbaren Eigenart des ionischen Stammes selbst: in seiner jugendfrischen Aufnahmefähigkeit für alle Eindrücke der sinnlichen Erfahrung, in seiner unvergleichlichen Beobachtungsgabe, die uns ebenso in den hippokratischen Krankenjournalen wie in den homerischen Gleichnissen entzückt, in seinem hellen Blick für das Charakteristische in Natur und Menschenleben, in seiner Veranlagung zu kühnen, oft nur allzu kühnen Verallgemeinerungen und genialen Kombinationen, aber auch, und nicht zuletzt, in dem stark rationalistischen Grundzug im ionischen Wesen, der schon merkwürdig früh die Schranken des alten Volksglaubens, wie er sich besonders in Seelenkult und Dämonenfurcht offenbart, gesprengt hatte. Zeigen doch selbst die Homerischen Gedichte nur noch ganz vereinzelte Spuren jener dunklen Mächte; verrät doch selbst die Heilkunst der homerischen Helden – ein Gebiet der Vorzeit, das anderswo ein seltsames Gemisch von richtigen Beobachtungen, krassen Trugschlüssen und primitivstem Aberglauben bildet – ein durchaus rationalistisches Gepräge, wie denn nur an einer ganz vereinzelten Stelle der Odyssee von »Besprechung« einer Wunde die Rede ist, die dem Odysseus der Hauer des parnassischen Ebers geschlagen hat; sind doch auch die Götter des ewig heiteren Olympos nur gesteigerte Menschen, die zwar durch Unsterblichkeit und Macht den mühebeladenen Erdenbewohnern weit überlegen sind, die im übrigen aber ein treues Spiegelbild menschlicher Leidenschaften und Schwächen – und Tugenden – darstellen.

In solcher Umwelt wurde Thales um das Jahr 624 v. Chr. geboren. Er ist der älteste Denker in der Geschichte der abendländischen Menschheit, den wir mit Namen benennen können. Dank der einzigartigen Veranlagung des ionischen Stammes, dank seiner eigenen Natur, aber auch den unvergleichlich günstigen Lebensumständen seiner Vaterstadt, die damals noch in Frieden und Sicherheit blühte, dank auch dem Wohlstand in seiner Familie, der ihm ein Dasein frei von den Sorgen des Alltags ermöglichte, ist in Thales diejenige Seite seines Wesens zum

Durchbruch gekommen, die ihm mit Recht die Unsterblichkeit gebracht hat: während selbst die klügsten seiner Zeitgenossen über die Praxis des Geschäftslebens oder der politischen Parteikämpfe nicht hinauskamen oder doch mit ihrem Denken in der Sphäre des bürgerlichen Lebens befangen blieben – nur Solon von Athen macht hier in gewisser Hinsicht eine bedeutsame Ausnahme –, hat Thales, mit Plutarch zu reden, als der einzige unter den sieben Weisen sein Nachdenken über die Sphäre des gemeinen Nutzens, überhaupt des äußeren Erfolges auf Grund praktischer Betätigung, hinaus erhoben und ist den natürlichen Ursachen der Dinge, die in Heimat und Fremde sein Staunen erregten, um ihrer selbst willen nachgegangen. Und so ist er der Begründer der griechischen und damit der Wissenschaft überhaupt geworden.

Die Natur – wie wir heute sagen würden, denn selbst dieser fundamentale Begriff ist von der griechischen Wissenschaft erst allmählich entwickelt worden und kann für Thales als ihm bewußt noch nicht vorausgesetzt werden –, die Natur ist es, die vor allem sein Nachdenken fesselt. Erd- und Himmelskunde sind es zunächst, die den Sohn der Seestadt beschäftigen. Primitiv scheinbar und doch epochemachend sind seine Ergebnisse: die Erde schwimmt als eine flache Scheibe auf dem Wasser;[1] schwankt sie einmal, so sind das die Erdbeben.[2] Schon diese Erklärung kann zeigen, daß Thales (wenn anders sie Thales gehört) die Fesseln des mythischen Denkens gesprengt hatte. Sah doch der Volksglaube wie überhaupt die gewöhnliche Meinung noch bis in die späte Zeit hinein vielmehr in dem Gotte Poseidon, der seinen Dreizack in die Erde stößt, den Urheber all der Erderschütterungen, die das griechische Land so oft und schwer heimsuchen. Auch auf anderem Gebiet offenbart sich Thales als denkender Naturforscher: so, wenn er die alljährlich mit erstaunlicher Regelmäßigkeit eintretende Nilschwelle[3] daraus erklärt, daß die von Norden her zur Sommerzeit wehenden Etesien die

[1] Hier wirkt augenscheinlich das homerische Erdbild nach. – [2] Vgl. des Verfassers Abhandlung »Erdbeben im Altertum« (Neue Jahrbücher f. kl. Altert. 1908, S. 612f.) und seinen Artikel »Erdbebenforschung« in der Real-Enzykl. d. kl. Altert.-Wiss., Supplementband IV, Sp. 363. – [3] Vgl. des Verfassers Arbeit »Die Nilschwelle« (Geschichte des antiken Problems) in den Neuen Jb. 1914, S. 333f.

meerwärts flutenden Wogen des heiligen Stromes weithin aufstauen.[1] Auch an Thales' ernsthafter Beschäftigung mit der Sternkunde ist ebensowenig zu zweifeln wie an der mit Fragen der theoretischen Geometrie, wenn hier auch seine Urheberschaft für einzelne Lehren und Erkenntnisse unsicher bleibt.

All dieses zeigt ihn als Ahnherrn der wirklichen Wissenschaft und der Naturwissenschaften insbesondere. Aber entscheidend dafür, daß er in des Wortes eigentlicher Bedeutung Epoche macht, ist ein anderes, und das ist fast der einzige völlig sicher überlieferte Satz von ihm: Thales hat behauptet, daß alles aus dem Wasser entstanden sei.

Nun hat freilich jüngst Werner Jaeger[2] geurteilt: »Es ist wirklich nicht leicht zu sagen, wodurch sich die Lehre des homerischen Dichters,[3] daß der Okeanos der Ursprung aller Dinge sei, von der des Thales unterscheidet.« Damit fiele denn freilich der Ruhm des Thales als ersten griechischen Philosophen dahin. Aber dies Urteil Jaegers erweist sich bei näherem Zusehen als unhaltbar. Und schon Friedrich Nietzsche[4] hat den Satz des Thales in das richtige Licht gestellt: Vom Ursprung der Dinge sagt Thales etwas aus. Damit bleibt er freilich noch »in der Gemeinschaft von Religiösen und Abergläubischen«. Aber er formuliert seine Aussage »ohne Bild und ohne Fabelei«. Während die Dichtung eines Hesiod oder die der Orphiker und noch die Kosmogonie des Pherekydes die Entstehung der Götter und des gegenwärtigen Weltzustandes nur durch das Eingreifen persönlicher übernatürlicher Wesen – seien dies nun personifizierte Naturkräfte oder Verkörperungen ethischer Begriffe – zu erklären wußte und so noch im Gewebe des Mythos hängenblieb, führt Thales, und er zuerst, die Dinge auf eine natürliche Ursache zurück. »Als Mathematiker und als Astronom hatte er sich

[1] Sehr instruktiv ist der Vergleich dieser Erklärung des Thales mit der Schilderung einer ganz analog entstehenden Überschwemmung der Niederungen durch die mit Eisschollen gehende Memel, wenn der Nordwind die Fluten der Ostsee in das Kurische Haff treibt und den an sich schon hochgehenden Fluß hindert, seine Massen in das Meer zu ergießen (vgl. Fritz Bley, Vom nordischen Urwilde, Leipzig 1921, S. 76ff.). – [2] In seinem monumentalen Werke »Paideia« (Die Formung des griechischen Menschen) I (Berlin 1933), S. 207f. – [3] Ilias X 246. – [4] Werke X 19ff. Vgl. Oehler, Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig 1904), S. 55f.

gegen alles Mythische und Allegorische erkältet.« Ohne der Phantasie die Zügel schießen zu lassen, »sucht er der Natur in ihre Tiefen zu sehen«. Dieser zweite Grund nimmt ihn aus der Gemeinschaft der »Theologen«;[1] er zeigt ihn uns als den ersten Naturforscher. Wenn Thales aber sagt, daß alles aus dem Wasser entstanden sei, so liegt dem – bewußt oder unbewußt – die Voraussetzung der Einheit aller Dinge zugrunde. Und erst vermöge dieses dritten Grundes – im Verein mit dem zweiten, denn so muß man Nietzsches Behauptung ergänzen[2] – ist Thales der erste griechische Philosoph.

Und wenn es auch einige Stellen in der Ilias gibt, wo sich »die Nachklänge des uranfänglichen Fetischismus mit den Vorläufern der positiven Naturwissenschaft zu berühren scheinen«,[3] so ist doch, wie Karl Joel[4] treffend gesagt hat, »noch ein weiter Weg vom persönlich gefaßten und lokal bestimmten Okeanos zu allem Wasser überhaupt und ein noch weiterer von allem Wasser zu allem Sein«. Im übrigen, wenn Jaeger recht hätte, warum setzt dann Aristoteles[5] mit Thales als »Urheber einer solchen Philosophie« den Anfang der griechischen Philosophie und nicht mit Anaximander? Er mußte doch seine besonderen Gründe dafür haben. Thales fragt auch nicht, wie die alten Kosmologen: »Wie war es im Anfang?« sondern vielmehr: »Was war?« oder vielmehr »Was ist der Anfang?« Hierin liegt schon keimhaft die Vorstellung von einem Urgrunde alles Wirklichen. Wie denn das griechische Wort für Anfang (Arché = principium) zum mindesten seit Platon, vermutlich aber schon viel früher, im Sinne des Urgrundes aller Dinge, d. h. des Weltprinzips gebraucht wird, indem so als »Anfang« das bezeichnet wird, was selber keinen Anfang hat, d. h. keiner weiteren Ableitung für das Denken bedarf, weil es für das Denken des Menschen wenigstens immer dagewesen sein muß, d. h. ewig ist.[6] Das Problem des Thales ist also genau dasselbe wie das seines großen Nachfolgers Anaximander,

[1] d. h. der Orphiker und anderer Verfasser von Theo- und Kosmogonien.
[2] Denn die Einheit aller Dinge, d. h. alles Seins, lehrt z. B. auch die orphische Mystik. – [3] Th. Gomperz, Griechische Denker I, S. 38. – [4] Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (Jena 1906), S. 6. – [5] Metaphysik I 3. 983b 17ff. = V. S. 11 A 12. – [6] Vgl. auch Aetius I 2 und die Erklärungen aus Aristoteles und Theophrast bei Diels, Doxographi Graeci 179.

wenn auch Anaximanders Antwort wie sein Denken überhaupt weit und tief über das seines Vorgängers hinausgreift. – Nicht ohne Bedeutung ist es auch, daß in unserer auf Theophrast zurückgehenden Überlieferung Anaximander als »Jünger« bzw. »Nachfolger« des Thales bezeichnet wird, und in demselben Sinne hatte sich auch der ausgezeichnete Gelehrte Eratosthenes geäußert. Es hat also auch Theophrast mit Thales den Anfang der griechischen Philosophie gemacht. Sehr richtig hat übrigens Jaeger die geometrische Struktur des anaximandrischen Kosmos betont;[1] es verdient aber hierbei Beachtung, daß nach unserer, auf Aristoteles' Schüler Eudemos zurückgehenden Überlieferung schon Thales Mathematiker, genauer Geometer gewesen ist, der nach einigen unserer Quellen schon mit geometrischen Proportionen gerechnet hat.

Man wird daher auch ferner die Geschichte der griechischen Philosophie mit Thales beginnen müssen, auch wenn man Jaeger darin durchaus zustimmt, daß »der Beginn der wissenschaftlichen Philosophie weder mit dem Anfange des Rationalismus[2] noch mit dem Ende des mythischen Denkens zusammenfällt«.[3] Und gerade aus unseren Nachrichten von der Weltanschauung des Anaximander ergibt sich mit völliger Gewißheit, daß dieser nicht einen Anfang wissenschaftlichen Denkens, sondern bereits einen Höhepunkt bedeutet, wie das schon die Wahl seines Weltprinzipes erkennen läßt, während das Denken des Thales, das den Urgrund noch in einem empirisch gegebenen, sichtbaren Stoff findet, noch sozusagen primitiv ist. Und wenn Aristoteles und Theophrast, die das Werk des Anaximander unzweifelhaft noch selber gelesen haben, trotzdem nicht diesen als »Urheber einer solchen Philosophie« betrachtet haben, sondern den Thales, so hatten sie eben schlechthin zwingende Gründe. Es bleibt daher die Stellung des Thales als ersten griechischen Philosophen – so wenig wirklich Sicheres wir auch von ihm wissen – unerschüttert.

Wie Thales dazu kam, gerade das Wasser für den Urgrund von

[1] Vgl. unten S. 74 Anm. 1. – [2] Denn dieser ist schon in den Homerischen Gedichten erkennbar. – [3] Denn mythisches Denken findet sich ja sogar noch bei Platon und selbst bei Aristoteles in einzelnen ihrer Dogmen.

allem zu halten, war schon dem Aristoteles zweifelhaft, der darüber besondere Vermutungen aufgestellt hat, die aber für uns durchaus nicht maßgebend sind, da sie aus der dem Aristoteles eigentümlichen, vorwiegend dem organischen Leben zugewandten Naturbetrachtung entsprungen sind. Weitaus wahrscheinlicher ist es, daß es vor allem meteorologische und geologische Beobachtungen gewesen sind, die den Milesier zu seiner These geführt haben. Und es liegt nahe, anzunehmen, daß der Sohn der Seestadt durch das Meer, das unablässig die Küsten seiner ionischen Heimat umspült, zu seiner Annahme geführt worden ist, durch das Meer, das bald Schoß der Wolken wird, bald festes Land zu werden scheint – schwemmten doch damals wie heute die Bergflüsse Kleinasiens an ihren Mündungen jahraus jahrein weithin Sandmassen an –, durch das Meer, dem ungezählte Lebewesen höherer wie niederer Ordnung ihr Dasein verdanken.

So hatte das älteste Problem der griechischen Wissenschaft, das auf Generationen hinaus ein Hauptstück der griechischen Philosophie bleiben sollte, zum erstenmal eine bestimmte Antwort gefunden. Über den »Anfang« der Dinge hatten freilich schon die Geschlechter vor Thales, wenn auch noch in den Banden des Mythos befangen, gedacht und gedichtet. Aber sie hatten sich die Entstehung der Welt noch stets in Form eines nur einmaligen Ereignisses vorgestellt. Wie war es im Anfang und wie ist daraus die jetzige Welt geworden? So lautete die Frage, die die alten »Theologen« sich vorzulegen pflegten. Das Denken des Thales aber zeigt zwei epochemachende Neuerungen: einmal den Grundgedanken, daß alles Sein einen gemeinsamen natürlichen Ursprung haben muß, dann aber auch – zum mindesten im Keim, den sein »Nachfolger« Anaximander dann voll entwickelt – die klare Erkenntnis, daß hinter dem Wechsel der Erscheinungen, wie ihn gerade das Leben der Natur in Sommer und Winter, Blühen und Verwelken, Geburt und Tod zeigt, ein allen Dingen gemeinsamer, schlechthin unzerstörbarer, in seinem innersten Wesen ewig unveränderlicher Urgrund steht, der, in tausendfältiger Wandlung begriffen, die Dinge aus sich hervorbringt, aber auch seinerzeit wieder in sich zurücknimmt und so den in Wahrheit zeitlosen Weltprozeß verursacht. Oder, wie Aristoteles in seinem Bericht über die ionischen Denker zu Anfang seiner Meta-

physik sagt: »Woraus alles Seiende ist und woraus als Erstem es wird und worein es zuletzt wieder vergeht, indem die Substanz zwar bleibt, aber infolge der äußeren Einwirkungen verschiedene Formen annimmt, das halten sie für den Urstoff und erklären es als den Urgrund des Seienden, und daher – so meinen sie – gäbe es kein Entstehen aus dem Nichts und kein Vergehen in das Nichts, in der Meinung, daß eine solche Substanz immer erhalten bleibt. Denn es muß eine solche Substanz geben, eine oder mehrere, aus der die übrigen Dinge entstehen, während sie selber erhalten bleibt.« Hier wird von Aristoteles ein solcher Urgrund der Dinge, der in allem Wechsel beharrt und sich ewig erneuert, geradezu als ein »denknotwendiges Postulat« bezeichnet, und sicher ist das die unausgesprochene Grundanschauung dieser alten Ionier und in gewissem Sinne schon die des Thales gewesen.

So ist denn durch diesen der feste Grund zu wirklich philosophischem Denken gelegt worden, wenn es uns auch heute nahezu unbegreiflich erscheint, wie aus diesem auf den ersten Blick so unscheinbaren Boden so rasch die Wunderblume der Philosophie des Anaximander erwachsen konnte. Und doch ist der enge Denkzusammenhang zwischen beiden Männern, die dem Alter nach keine fünfzehn Jahre auseinander waren, uns nicht nur durch keinen Geringeren als Theophrast überliefert, sondern auch aus inneren Gründen deutlich erkennbar. Beide Männer, die Söhne derselben Stadt, beschäftigt dasselbe Kernproblem; beider Denken setzt den Begriff des »Urgrundes« in dem oben gekennzeichneten Sinne voraus, beider Denken zeigt den gleichen rationalen Charakterzug und die gleiche kühne Tendenz zu schlechthin ungeheuren Verallgemeinerungen, wenn auch der »Hauptkerl« Anaximander, wie ihn Nietzsche bewundernd nennt, seinen »Vorläufer« Thales völlig in den Schatten stellen sollte. Und Anaximanders Jünger und Nachfolger ist der etwas jüngere Anaximenes, ebenfalls aus Milet, der offensichtlich den ebenso kühnen wie wunderbar reichen Gedankenbau des Anaximander voraussetzt, wenn er auch in seiner Antwort auf die Frage nach dem Urgrunde wieder zu einem empirisch gegebenen Stoff zurückkehrt. Es sind daher wirklich die kühnen und tiefdringenden Gedanken dieser drei Milesier die Anfänge der Philosophie überhaupt.

Diese Tatsache wird aber erst dann in das hellste Licht gerückt,

wenn wir einmal mit der Philosophie dieser drei Ionier die Spekulationen der ihnen unmittelbar vorausgehenden und teilweise ihnen noch gleichzeitigen »Kosmologen«, d. h. der vorwissenschaftlichen Periode bzw. der außerwissenschaftlichen Kreise, vergleichen, wie es uns vor allem die orphischen Theogonien und andererseits die merkwürdige Spekulation des Pherekydes von Syros offenbaren.[1] Diese Kosmogonien zeigen in ihrem spekulativen Gehalt gegenüber der bekannten Schilderung eines Hesiod von der Entstehung der Welt und der Geburt der Götter kaum wesentliche Unterschiede; lassen doch beide die Welt aus persönlich gedachten Wesen – die einzelne Gebiete des Weltganzen oder gewisse Naturmächte, wie den Zeugungstrieb, oder auch einzelne kosmische Begriffe, wie die Nacht oder die Zeit, verkörpern – entstehen und dann die weitere Entwicklung der Dinge durch geschlechtliche Zeugung dieser durchaus als persönliche Wesen gedachten Gewalten erfolgen. Ob sie dabei die Welt aus dem Chaos (der gähnenden Leere) oder der Nacht (dem Dunkel) oder dem Okeanos und der Thetis entstehen lassen, ist ziemlich belanglos, und auch die Rolle, die der zweiköpfige Drache oder das kosmische Ei in den orphischen Dichtungen spielen, ist gegenüber den Elementen der Hesiodischen Theogonie nichts wesentlich Neues, nur, daß in den letztgenannten Zügen schon orientalische Einflüsse erkennbar sind, wie das sicher bei Pherekydes der Fall ist, dessen Spekulation von der Entstehung der Welt Theodor Gomperz[2] höchst treffend als »ein krauses Gemenge von ein wenig Wissenschaft,[3] einiger Bildersprache und vieler Mythologie« charakterisiert hat. Schwankt doch der Geist dieses Kosmologen in höchst seltsamer Weise zwischen Wissenschaftlichkeit und naivstem Mythenglauben hin und her, so daß wir bei ihm jede grundsätzliche Stellungnahme zur Tradition, gegenüber dem Glauben und den Sagen der Väter, vermissen. Es bleiben

[1] Es werden daher von uns die Nachrichten über die orphischen und ihnen verwandten Kosmogonien sowie über das seltsame Weltbild des Pherekydes und anderer, nebst den erhaltenen Fragmenten, als erstes Kapitel vorangestellt, weil sie eine ausgezeichnete Folie für die älteste griechische Philosophie bilden, die sich dadurch um so strahlender von ihrem dunkeln Hintergrunde abhebt. – [2] Griechische Denker I 71. – [3] Und dies Wenige ist von anderer Seite entlehnt! Vgl. unten S. 30f. und 50 Anm. 1.

eben Hesiod wie die orphischen Kosmologen und auch Pherekydes – mag auch seine Spekulation etwas merkwürdig Zwitterhaftes haben – durchaus noch in der mythischen Denkweise befangen; und sich von dieser grundsätzlich befreit und eigene, kühne Wege wahrhaft rationalen Denkens eingeschlagen zu haben, das eben ist und bleibt die ewig denkwürdige Geistestat der milesischen Philosophen, zunächst die des Thales und dann vor allem die des Anaximander.

II

Von den Vorsokratikern überhaupt

Wer sich mit den »alten Ioniern« unter den vorsokratischen Philosophen beschäftigt, d. h., genauer gesprochen, mit den Milesiern, mit Thales, Anaximander und Anaximenes, dessen Blick verweilt auf einem Gebiet, das uns zwar nur durch einzelne Streiflichter erhellt wird, aber doch einzig in seiner Art ist, bei den Anfängen des wissenschaftlichen Denkens der abendländischen Menschen überhaupt. Denn während Menschen nur »moderner« Bildung, die, ohne es zu wissen, auf den Schultern ungezählter Generationen alter Kulturvölker stehen, manche der Hypothesen dieser »Ionier« nahezu kindlich anmuten, sieht hier das historisch geschulte und daher die rechten Maßstäbe anlegende Auge die unverkennbaren Anfänge echt wissenschaftlichen, auf unbefangener Beobachtung ruhenden, kausale Zusammenhänge suchenden Denkens, mögen uns dabei auch noch manche vorschnelle Schlüsse begegnen – wie wir heute, auf Grund der Denkarbeit jenen folgender, uns aber vorangegangener und das Fundament zu unserer Kritik legender griechischer Forscher urteilen. Aber solchen Irrtümern und allzu raschen Verallgemeinerungen stehen auf der andern Seite so geniale wissenschaftliche Tiefblicke gegenüber, daß sie noch uns auf das Stärkste überraschen, vor allem, wenn wir bedenken: es waren jene Ionier die ersten unter den Pfadfindern der Menschheit auf dem Wege zu wirklicher Erkenntnis, den vor ihnen noch niemand beschritten hatte! Wer lichtete ihnen das Dunkel, das uns die vorangegangenen Geschlechter erhellt

haben? Waren nicht Irrtümer und Fehlschlüsse – zumal angesichts ihres zuerst noch so kleinen Beobachtungsmateriales – geradezu unvermeidlich? Was wir aber vor allem bewundern, das ist die Kühnheit, der echt jugendliche Wagemut, mit dem sie bis dahin nie gestellte Fragen nicht nur aufwerfen, sondern auch beantworten, mit einer Sicherheit beantworten, wie wir sie heute vielleicht nur noch an originalen, von der Schule noch unverbildeten Kindern wahrnehmen, denen noch gar nicht der Gedanke kommt, sie könnten irren. Diese Kühnheit und der geniale Instinkt auf der noch halb unbewußten Pfadsuche zur Gestaltung der Begriffe, der sie auf Grund einzelner Beobachtungen zu ganze Reihen von Tatsachen und Zusammenhängen ahnungsweise überspringenden Schlüssen von oft erstaunlicher Genialität führt, sie sind es, die noch heute auf uns einen Reiz, einzig in seiner Art, ausüben. Viele von ihnen haben etwas von einem Dichter oder einem Seher an sich, ja sie sind ebensosehr Dichter und Seher wie Philosophen; der philosophische Gedanke tritt bei ihnen, dank der dem griechischen Volk eigentümlichen plastischen Begabung, oft noch im Kleide der dichterischen Konzeption, des »Bildes«, der Vision auf. – Sie denken noch mehr in wunderbar plastischen »Anschauungen« (dies Wort in ganz eigentlichem Sinne!) und in kühnen poetischen Bildern als in abstrakten Begriffen; so ganz besonders Herakleitos gegenüber der »grauen« Ontologie eines Parmenides. Dazu kommt der eigentümliche Reiz ihrer ganz persönlichen Sprache und Ausdrucksweise, der freilich ganz nur im griechischen Original zur Geltung kommt. Gerade hier gilt das ursprünglich von Griechen geprägte Wort »Le style c'est l'homme« – denn sie sind zugleich die ältesten Vertreter, d. h. die Begründer der griechischen Prosa. Als ein hervorragendes Beispiel dieses ganz individuellen Stiles werden wir Herakleitos von Ephesus kennenlernen. In Wahrheit gilt all dieses freilich schon von Anaximander, dem gewaltigen Denker, der die erste Prosaschrift in griechischer Sprache verfaßt hat. Wie denn Friedrich Nietzsche, der in den Vorsokratikern den Höhepunkt des griechischen Denkens überhaupt sah, von dem großen Milesier sagt: »Er schreibt so, wie der typische Philosoph eben schreiben wird, solange ihm noch nicht durch befremdende Anforderungen die Unbefangenheit und die Naivität ge-

raubt sind: in großstilisierter Steinschrift; Satz für Satz Zeuge einer neuen Erleuchtung und Ausdruck des Verweilens in erhabenen Kontemplationen.«[1]

Vor allem – und das gilt nicht nur von den Ioniern, sondern von den großen Vorsokratikern überhaupt –, sie sind scharf umrissene Individuen, eigenwüchsige, gewaltige Persönlichkeiten, die durch die kühne, schroffe, unbekümmerte, völlig naive Art ihres Denkens gerade auf den Modernen einen ganz eigenartigen Reiz ausüben. Diese kühne Rücksichtslosigkeit und unbekümmerte Folgerichtigkeit ihres Denkens läßt sie vor keiner Konsequenz zurückschrecken; selbst durch den sinnlichen Augenschein lassen sie sich nicht irremachen. Natürlich ist die Form, in der sie die Ergebnisse ihres Nachdenkens der Welt verkünden, gewissermaßen dogmatisch, nicht etwa dialektisch reflektierend (wie später bei Sokrates oder Platon). Ja manche von ihnen sprechen geradezu im Tone des Propheten, daher bei einzelnen von ihnen – so bei Xenophanes, Herakleitos, Empedokles – eine wahrhaft enthusiastische Sprache. Dabei erfüllt sie fast alle, und zumal die ganz Großen unter ihnen, ein unglaubliches Selbstgefühl; ihr ganzes Denken wie der Niederschlag ihres Denkens, ihre Sprache, atmet eine stolze Erhabenheit, mit der sie oft ihr »Ich« der Welt, der Meinung der blinden Masse gegenüberstellen.

Die älteren dieser Vorsokratiker sind es ja, die als die ersten unter den Menschen die großen Probleme der Philosophie nicht nur erkennen, mit dem Verstande erfassen, sondern innerlich so stark erleben, daß sie eine Antwort auf die sie quälenden Fragen finden, eine Lösung, von deren Richtigkeit sie so vollkommen überzeugt sind, so sehr durchdrungen und erfüllt von der Wahrheit ihrer Erkenntnis, daß es sie unwiderstehlich treibt, ihren Volksgenossen – durch das geschriebene Wort – davon zu künden.

Schon hiernach wird es einleuchten, daß – philosophiegeschichtlich betrachtet – diese Vorsokratiker, d. h. die wirklich Großen unter ihnen, denn neben ihnen gibt es natürlich zahllose Geister zweiten und dritten Ranges –, die Begründer aller Philosophie sind, weil sie zum erstenmal auf dieser Erde die philosophischen Grundprobleme erkannt, d. h. entdeckt und diese Probleme ganz

[1] Werke X 25. Vgl. Oehler, Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig 1904), S. 59.

auf eigene Weise, ohne den Druck und die Hilfe einer verwandten Gedankentradition, mit wirklich einzigartiger Originalität, als wahrhaft schöpferische Köpfe, mit erstaunlicher Unbefangenheit, Kühnheit und Konsequenz zu lösen unternommen haben.

★

Die griechische Philosophie vor Sokrates – dessen Wirksamkeit etwa mit dem Jahre 430 v. Chr. beginnt und mit dem Jahre 399 durch seinen Tod endet –, die Philosophie dieser Vorsokratiker gliedert sich in zwei – nach Inhalt und Form des philosophischen Denkens – grundverschiedene Perioden. Während der alles beherrschende Gegenstand des griechischen Denkens in seiner ersten Periode (von 600 bis etwa 450 v. Chr.) die Natur, d. h. die Allnatur, der Makrokosmos ist, der die griechischen Denker im Zusammenhange mit meteorologischen, astronomischen, physikalischen Problemen alsbald in die letzten und tiefsten Fragen der Metaphysik hineinführt, steht in der zweiten Periode, dem Zeitalter der Sophistik (von 450 bis etwa 390 v. Chr.) durchaus der Mensch als denkendes, wollendes, handelndes Wesen, als Individuum sowohl wie als Glied der Gesellschaft, im Mittelpunkt des Interesses, wie denn erst durch den bedeutendsten unter den griechischen Sophisten das Erkenntnisproblem heraufgeführt wird.[1] Was aber die griechischen Denker der ersten (vorattischen) Periode betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in dieser die gewaltige Denkerpersönlichkeit des Parmenides[2] von Elea den entscheidenden Wendepunkt bedeutet. Bis auf Parmenides, d. h. bis auf Herakleitos einschließlich, steht im Mittelpunkt der vorsokratischen Philosophie das Problem des Werdens,[3] an dessen Wirklichkeit nicht der geringste Zweifel auftaucht. Mit Parmenides aber, der jedes Werden, jede Veränderung in dieser sichtbaren Welt, wie überhaupt jegliche Wahrheit unserer Sinneseindrücke, die Bewegung ebenso wie die Vielheit der Dinge, auf das Nachdrücklichste leugnet und nur ein ewiges, ungewordenes, vollkommen unveränderliches Sein als absolut

[1] Vgl. des Näheren den »Vorbericht« über die Sophistik in Kap. X. – [2] Der sein Werk etwa um 480 v. Chr. veröffentlicht. – [3] Von Xenophanes, dessen »Theologie« eine Sonderstellung, abseits der Hauptlinie der Entwicklung, einnimmt, sehe ich hier ab.

denknotwendig statuiert, tritt der entscheidende Wendepunkt innerhalb der ersten Periode der vorsokratischen Philosophie ein. Denn Parmenides' Ontologie, seine Lehre vom Seienden, macht in der Geschichte der vorsokratischen Philosophie ganz eigentlich Epoche. Alle folgenden Denker von Rang tragen dieser Ontologie Rechnung, indem sie, wenn sie auch durchaus an der Wirklichkeit der Bewegung und Vielheit der Sinnendinge festhalten, doch – zwar nicht ein, sondern mehrere »Seiende« – annehmen, denen die Qualitäten des parmenideischen Seienden zukommen, d. h. sie suchen, jeder auf seine Weise, aus solchen Urseienden das Werden der Dinge dieser sichtbaren Welt zu erklären. Dabei sehen sie sich freilich – d. h. die älteren beiden von ihnen, Empedokles und Anaxagoras – angesichts der Qualitäten dieser Seienden alsbald gezwungen – um Bewegung und Vielheit aufrechterhalten zu können –, nicht nur eine Mehrheit solcher Seiender, d. h. rein stofflicher Substanzen, anzunehmen, sondern vor allem von diesen stofflichen Substanzen scharf und grundsätzlich den (bzw. die) Faktor der Bewegung zu unterscheiden. Während dies aber Empedokles noch in mehr oder weniger mythischer Form tut und zwei solcher bewegenden Urkräfte annimmt, statuiert Anaxagoras diesen Faktor als eine rein rationale Urpotenz, als den selbstherrlichen Geist.[1] Der dritte von ihnen aber, Leukippos, der Begründer des Atomismus, kommt gegenüber der eleatischen Ontologie zu dem Ergebnis, daß man, um überhaupt Bewegung und Veränderung begreifen zu können, ebensogut wie das Seiende das Nichtseiende als wirklich annehmen muß, d. h. den leeren Raum, den Parmenides und die ihm folgenden Eleaten so nachdrücklich geleugnet hatten. Unter dem Seienden aber versteht er die Atome, die zahllosen ewigen, unzerlegbaren und daher unveränderlichen Ur-Teile aller sichtbaren Dinge, die Atome, die – abgesehen von ihrer Vielheit und ihrer zahllosen Menge – vollkommen die Qualitäten des parmenideischen Seienden besitzen, sich aber dadurch von diesem unterscheiden, daß sie von sich aus in ewiger Bewegung begriffen sind. Es bedeuten daher die drei großen Denker Empedokles, Anaxagoras, Leukippos einen von drei ganz verschiedenen Standpunkten aus unter-

[1] Vgl. unten die »Vorberichte« zu den Kapiteln »Empedokles« und »Anaxagoras«.

nommenen Versuch, zugleich mit dem Kardinalergebnis des parmenideischen Denkens die Wirklichkeit der Bewegung und Vielheit der Dinge aufrecht zu erhalten, d. h. aus dem ewig unveränderlich Seienden das Werden dieser Welt, wie überhaupt den Weltprozeß, alles Werden und Vergehen, zu erklären. – Alle folgenden Denker der ersten Periode kann man hiernach nur als »Eklektiker« oder als »Epigonen« bezeichnen, wie sie sich z. B. in Diogenes von Apollonia und andererseits in den jüngeren Herakliteern verkörpern. Demokrit aber, den großen Jünger des Leukippos, wird man nicht nur aus zeitlichen Gründen der zweiten Periode der Vorsokratiker zuweisen, sondern auch und vor allem deshalb, weil er nicht nur zeitlich, sondern auch innerlich, mit seinem ganzen Denken bereits dem Zeitalter der von den Sophisten geführten »Aufklärung« angehört und daher das eine der beiden Hauptfelder seiner philosophischen Spekulation der Mensch ist, sowohl in kulturgeschichtlicher wie in erkenntnistheoretischer und ethischer Hinsicht.

Berücksichtigt sind bei diesem Überblick über den Entwicklungsgang der vorsokratischen Philosophie nur die Pythagoreer nicht, die in Wahrheit, von Pythagoras an, eine völlige Sonderentwicklung des vorsokratischen Denkens bedeuten, deren Ergebnis auf die griechischen Denker vor Platon überhaupt keinen irgendwie nennenswerten Einfluß ausgeübt hat. Sie gehen, zumal mit ihrem Zentraldogma, der Zahlenlehre, einen Weg ganz für sich, der, so bedeutsam und folgenreich er für die nachsokratische Philosophie der Griechen auch werden sollte, in der vorsokratischen Philosophie doch nur wie eine abseits des großen Stromes der Entwicklung verlaufende Nebenstraße erscheint.[1]

Im übrigen sei für die einzelnen vorsokratischen Denker, ihre Bedeutung und Stellung in der Geschichte der alten Philosophie, vor allem auf die Vorberichte zu den einzelnen Kapiteln verwiesen.

[1] Dem Kreise dieser Pythagoreer steht auch der Arzt und Philosoph Alkmaion von Kroton nahe, der ebenfalls – ähnlich wie Xenophanes, nur mit gänzlich anderem Gegenstande der philosophischen Spekulation und physikalischer Forschung – durchaus eine Sonderentwicklung der griechischen Wissenschaft bedeutet.

III

Die Quellen

Die Werke der vorsokratischen Denker sind sämtlich verloren. Statt dessen haben wir nur einen chaotischen Haufen bei den verschiedensten späteren Autoren verstreuter Fragmente, deren Echtheit die moderne Forschung in jedem einzelnen Falle erst hat prüfen müssen, und eine, freilich reiche, Fülle antiker Nachrichten über das Leben und vor allem über die Lehren dieser Vorsokratiker. Aber welcher Verlaß ist insbesondere auf die letzteren, zumal sie oft dunkel und mißverständlich, oft widerspruchsvoll untereinander sind? So könnte es zunächst scheinen, daß es ein aussichtsloses Beginnen wäre, Licht und Sinn, Ordnung und Zusammenhang in die in tausend und aber tausend Trümmer zerschlagene Überlieferung von den Werken dieser alten Denker zu bringen. Und doch hat hier die moderne Forschung, vor allem dank den Arbeiten eines Zeller und eines Diels, zu geradezu unerhörten Triumphen der Erkenntnis geführt, deren Ergebnisse auf der festen Basis vollendeter philologisch-historischer Methode gewonnen sind.
Besonders von den Werken der älteren Vorsokratiker, aus der Zeit vor Herakleitos, d. h. aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., hat es offenbar immer nur ganz wenige Exemplare gegeben, die schon sehr früh verlorengegangen oder doch völlig verschollen waren. Und wenn in der Alexandrinerzeit wider alles Erwarten noch einmal ein Exemplar der Schrift eines der ältesten Vorsokratiker auftauchte, wie dies im 2. Jahrhundert v. Chr. dem Gelehrten Apollodor beschieden war, so galt dies geradezu als ein »Hérmaion«, d. h. als ein gänzlich unverhoffter Glücksfund. Wir haben auch von der Art der Verbreitung der philosophischen Schriften zur Zeit dieser Denker selbst nur eine ganz unzureichende Vorstellung, obgleich ein Gedankenzusammenhang, gegenseitige Beeinflussung oder Bekämpfung schon bei den Vorsokratikern der Denker vor Empedokles und ganz besonders der drei großen nachparmenideischen Philosophen deutlich erkennbar ist. Sicherlich war damals ein Buchhandel, falls er überhaupt schon exi-

stierte, noch ganz in den Anfängen der Entwicklung. Und doch würde dessen älteste Vor- und Frühgeschichte in der Entwicklung der europäischen Kultur ein wichtiges Blatt einnehmen. Wie es scheint, kann man freilich vom Anfang eines Buchhandels erst in der Sophistenzeit sprechen, d. h. in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., im sogenannten perikleischen Zeitalter, das ja eine erstaunliche Fülle auch prosaischer Werke hervorgebracht hat. Aus dieser Zeit etwa haben wir sogar ein sicheres, leider ganz vereinzeltes Indizium dafür. An einer Stelle der platonischen Apologie,[1] deren Inhalt die Verhältnisse in Athen im Jahre 399 v. Chr. voraussetzt, spricht Sokrates von der Schrift des Philosophen Anaxagoras, die man sich zuweilen, wenn es hoch käme, für eine Drachme[2] von der Orchestra[3] kaufen könne. Soviel aber steht unumstößlich fest, daß sowohl Platon wie Aristoteles die Schriften dieser Vorsokratiker, auch der ältesten von ihnen, noch selber besessen haben, zumal sie an zahlreichen Stellen auf deren Inhalt bestimmt Bezug nehmen und einzelne Äußerungen sogar wörtlich anführen. Und wie Platon in der Bibliothek der von ihm um 388 begründeten Akademie die Werke aller älteren griechischen Denker hat sammeln lassen, so hat insbesondere Aristoteles, der sich ja in der Erörterung wissenschaftlicher Probleme mit besonderer Vorliebe zunächst mit den Ansichten seiner Vorgänger auseinandersetzt, in seiner eigenen Bibliothek die Schriften der Vorsokratiker besessen. Aristoteles ist auch, dank seiner genialen Erfassung des Entwicklungsgedankens und seiner erstaunlich fruchtbaren Anwendung dieser Idee auf die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geistes, der Vater der sogenannten Doxographie geworden, jener umfangreichen und weitverzweigten Literatur des späteren Altertums von den »Meinungen« (Doxai) der vorsokratischen Denker und Forscher. Und wie er seinen Schüler Eudemos veranlaßt, die Geschichte der älteren griechischen Mathematik und Astronomie zu schreiben, seinen Schüler Menon, die Lehren der älteren griechischen Ärzte methodisch zusammenzustellen, so hat er auch seinem großen Schüler Theophrast den Anstoß zu dem gewaltigen Werke ge-

[1] S. 26 D = V. S. 59 A 35. – [2] = 80 Pf. unseres Geldes um 1914. – [3] d. h. beim Tanzplatz in der Nähe des Marktes. Auch Diels versteht die Stelle der Apologie vom »Büchermarkt«.

geben, auf dem letzten Endes alle unsere Kenntnis von den Vorsokratikern beruht, zu den »Meinungen der Physiker«,[1] das 16, nach anderer Überlieferung 18 Bücher umfaßte. Dem Theophrast standen für dies mächtige Werk sowohl die Bibliothek der platonischen Akademie wie die des Aristoteles selber zur Verfügung, so daß er die Werke sämtlicher Vorsokratiker von Belang in größter Ruhe lesen und planmäßig durchforschen konnte. Das Werk des Theophrast war nach den Grundproblemen geordnet: Prinzipien, Gottheit, Kosmos, Meteora[2] und Geophysik, Psychologie und Physiologie. Es stellte eingehend die Lehren der vorsokratischen Denker dar, die kühnlich als allererste die Lösung der Grundprobleme unternommen hatten, und knüpfte daran eine eingehende Kritik dieser Lösungsversuche, freilich vom Standpunkte der peripatetischen Philosophie aus. Wenn wir dies Grundwerk des Theophrast noch besäßen, würde sein Wert für uns zur Erkenntnis der ältesten und originalsten europäischen Philosophie einfach unschätzbar sein. Aber dies Werk des Theophrast, das zwischen 322 und 287 v. Chr. (dem Todesjahr des Theophrast) verfaßt ist und die Lehren der älteren Denker bis auf Platon darlegte, ist uns nur zum allerkleinsten Teile selbst erhalten.[3] Schon sehr früh, sicher schon bald nach Theophrasts Tode, ist es die Beute zahlreicher Kompilatoren und Exzerptoren geworden, wobei es alsbald dem fatalen Schicksal verfallen ist, daß sein Stoff, der nach den Hauptproblemen geordnet war, jetzt inhaltlich (nach den einzelnen Philosophen) umgruppiert wurde. Diese Kompilatoren sind dann ihrerseits im Laufe der Zeit von zahlreichen späteren aufs neue exzerpiert worden, und solche Schriften – Exzerpte von Exzerpten – sind uns aus dem späteren Altertum in großer Menge erhalten. Wir

[1] Φυσικῶν δόξαι. Das Wort »Physiker« umfaßt im Griechischen nicht nur die Physik in unserem Sinne, sondern überhaupt die Naturwissenschaft, einschließlich der Naturphilosophie, ja selbst der Metaphysik. – [2] Die Vorgänge in der Höhe, d. h. sowohl in der Atmosphäre wie im Bereich der Gestirne. – [3] So beträchtliche Stücke aus dem Ersten Buch (Von den Prinzipien) in Simplicius' Kommentar zum Ersten Buch von Aristoteles' Physik, und dann ein zur Erkenntnis auch der Methode und des Geistes von Theophrasts Werk äußerst wichtiges großes Fragment »De sensibus« (von der Sinnesphysiologie der vorsokratischen Denker) in zwei Handschriften des 14. Jahrhunderts.

nennen diese ganze Literatur die »doxographische«, weil sie die Meinungen (Doxai), d. h. die philosophischen wie überhaupt die wissenschaftlichen Ansichten der vorsokratischen Denker darstellt. Es gehen daher alle Nachrichten späterer, d. h. nachtheophrastischer Autoren – die selber die Schriften der Vorsokratiker gar nicht oder doch zum allergrößten Teil nicht mehr besaßen –, über die vorsokratischen Denker auf dies Werk des Theophrast zurück. Dies Werk des Theophrast soweit nur irgend möglich zu rekonstruieren, d. h. inhaltlich und formal wiederzugewinnen, war daher eine unerläßliche, weil für unsere Erkenntnis der vorsokratischen Denker unbedingt notwendige Forderung an die klassische Altertumswissenschaft. Diese gigantische Aufgabe hat ein Meister der Forschung ersten Ranges, Hermann Diels, im Alter von 31 Jahren, in einer für alle Zeiten vorbildlichen Weise gelöst.[1]

Diels hat diese doxographischen Texte auf Grund umfassendster und eindringendster handschriftlicher Forschung in seinem Werke kritisch herausgegeben und in seinen Prolegomena, die ein unvergängliches Meisterwerk philologisch-historischer Methode sind, deren Verständnis und Bewertung überhaupt erst wirklich erschlossen, so daß wir deren Deszendenz von dem Grundwerk des Theophrast mit größter Klarheit erkennen können.[2] Als eins seiner Hauptergebnisse gewann Diels die Erkenntnis, daß die pseudoplutarchischen sogenannten »Placita philosophorum«, die um 150 n. Chr. verfaßt sind, und die entsprechenden Stücke in den Eklogen des Stobäus (5. Jahrhundert n. Chr.), deren Text er einander gegenüberstellend edierte, aus dem verlorenen Werke eines gewissen Aetius (um 100 n. Chr.) stammen, und daß dies Werk des Aetius zunächst auf die von Diels sogenannten »Vetusta Placita« zurückgeht, die vor dem Jahre 50 v. Chr. verfaßt, und zwar gleichfalls verloren, aber in ihrer Anordnung und in ihrer Eigenart, auf Grund von Vergleichung des als »Aetius« wiedergewonnenen Textes und anderer uns erhaltener Werke,

[1] Doxographi Graeci collegit recensuit Prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels. Berlin 1879. – [2] Vgl. zum folgenden den vom Herausgeber auf Grund von Diels' Ergebnissen gezeichneten »Quellen-Stammbaum«, der aber der Übersichtlichkeit wegen nur die wichtigsten Quellen berücksichtigt. Die Namen der uns erhaltenen doxographischen Quellen sind dabei in Kursiv geschrieben.

deren Autoren ebenfalls die Vetusta Placita direkt benutzt haben, für uns noch deutlich erkennbar sind. Sie waren von einem eklektischen Stoiker (aus dem Kreise des Poseidonios) verfaßt, der die Probleme und ihre Lösung vom stoischen Standpunkt aus betrachtete und sich stoischer Terminologie bediente, unter anderem aber das eine erhebliche Verdienst hatte, daß er die Doxographie des Theophrast, die ja nur bis Platon gereicht hatte, bis auf seine Zeit fortführte.[1] Diels hat uns aber nicht nur den klarsten Einblick in die Deszendenz dieser doxographischen Literatur erschlossen, sondern er hat auch durch methodische Gegenüberstellung analoger, letzten Endes aus Theophrast-Exzerpten schöpfender Autoren, insbesondere des Hippolytos, der pseudoplutarchischen Stromateis, der doxographischen Partien bei Diogenes Laertius, des Aetius und anderer und zugleich durch ihre Konfrontation und genaue Vergleichung mit den wörtlich erhaltenen Fragmenten des Theophrast selber, insbesondere mit dem großen Fragment »De sensu«, eine überraschend klare Erkenntnis der verschiedenen Grade ihrer Abhängigkeit von ihrer gemeinsamen Urvorlage und damit ihres Wertes oder Unwertes gewonnen, wie er denn die Art ihrer Quellenbenutzung, d. h. die Arbeitsweise jedes einzelnen doxographischen Autors, aufs genaueste untersucht und uns erst so ein wirklich sicheres Urteil über den Grad der Zuverlässigkeit und der Vollständigkeit der einzelnen Doxographen ermöglicht hat, deren Wert für unsere Erkenntnis der vorsokratischen Denker eben von ihrer größeren oder geringeren Treue gegenüber dem uns größtenteils verlorenen theophrastischen Grundwerk abhängt. Angesichts des gegenüber dem ursprünglichen Ganzen der vorsokratischen Literatur verschwindend kleinen Bestandes an wörtlich erhaltenen Fragmenten dieser wahrhaft originalen alten Denker ist die große Masse dieser doxographischen Nachrichten für unsere Kenntnis und unser Verständnis der vorsokratischen Philosophie von unschätzbarem Wert, aber das wissen-

[1] Dies Ergebnis gewann Diels aus der Tatsache, daß in dem Werk des Aetius (bzw. in den Vetusta Placita) die spätesten berücksichtigten Philosophen Poseidonios und der Arzt Asklepiades von Bithynien (1. Jahrhundert v. Chr.) sind.

schaftliche Verständnis und die richtige Wertung dieser doxographischen Quellen ist erst durch Diels' Meisterwerk wirklich möglich geworden, das diese ganze gewaltige Materie wirklich wissenschaftlich verwertbar gemacht hat, d. h. zu sicherer Erkenntnis und Beurteilung der einzelnen Lehren wie der Gesamtanschauung dieser Denker benutzbar. Und erst so gewinnen wir. unabsehbar weit über den Gedankenkreis der wenigen wörtlich erhaltenen Fragmente hinaus, bis an die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit, das uns erhaltene Quellenmaterial zur Erkenntnis der vorsokratischen Philosophie dank Diels' Meisterleistung zurück. Es mußte daher dies doxographische Material in weitestem Ausmaß in dem vorliegenden Werk herangezogen, d. h. aufgenommen, planmäßig geordnet und ins Deutsche übersetzt werden.
24 Jahre nach den »Doxographi Graeci« hat dann Diels die von ihm in jahrzehntelanger Forschung gesammelten und geprüften »Fragmente der Vorsokratiker« (einschließlich der biographischen und der doxographischen Nachrichten) kritisch herausgegeben und dabei den wörtlich erhaltenen Fragmenten seine deutsche Übersetzung hinzugefügt, was angesichts der außergewöhnlichen Schwierigkeit dieser großenteils sehr altertümlichen und eigenwilligen Texte ganz besonderen Dank, auch seitens der strengen Wissenschaft, verdient. Hier hat Diels die Nachrichten über die einzelnen Denker nach Kapiteln geordnet und in jedem dieser Kapitel in dem Abschnitt »A« die Nachrichten über das Leben und die Lehren der Philosophen (also die bio- und doxographischen Quellen), in »B« die wörtlich erhaltenen Fragmente und in einem etwaigen Abschnitt »C« antike Imitationen der verlorenen vorsokratischen Schriften herausgegeben. Diels konnte noch kurz vor seinem Tode (1922) die 4. Auflage seines in der wissenschaftlichen Welt aller Kulturländer als grundlegend anerkannten Werkes erleben, von dem gegenwärtig die von Diels' Schüler, Walter Kranz, bearbeitete 5. Auflage im Erscheinen begriffen ist.[1]

[1] Diese konnte noch bis zum Kap. 68 (der neuen Zählung) in dem vorliegenden Buch berücksichtigt werden. (Es werden daher die Quellenstellen nach der neuen Kapitelzählung der 5. Aufl. zitiert, soweit diese die Texte zur Zeit gibt, d. h. bis zu Kap. 68; dagegen werden die zur Zeit noch nicht in der 5. Aufl. edierten Texte nach den Kapitelzahlen der 4. Aufl. angegeben.)

Diels' »Fragmente der Vorsokratiker« bilden daher die wissenschaftliche Basis dieses Buches, das auch von den doxographischen Nachrichten – wegen ihrer Wichtigkeit auch für den des Griechischen nichtkundigen Freund der vorsokratischen Philosophie – zum erstenmal eine deutsche Übersetzung bringt. In einem Punkte freilich weicht diese deutsche Ausgabe grundsätzlich von Diels ab, d. h. von seiner Anordnung der Fragmente, gegen die schon ein Kenner wie John Burnet[1] seine Bedenken erhoben hat. Diels hat nämlich das Prinzip, insbesondere bei der Anordnung umfangreicher Fragmente, »wo die Überlieferung oder der Inhalt keine sichere Disposition an die Hand gibt, in der alphabetischen Reihenfolge der Autoren zu geben«, die uns solche Fragmente erhalten haben. Daß dadurch unter Umständen ihrem Inhalte nach verschiedenartigste Fragmente (d. h. solche, die inhaltlich nicht das geringste miteinander zu tun haben, also auch in der Schrift des betreffenden Philosophen nicht nahe beieinander gestanden haben können) direkt hintereinander gestellt werden, leuchtet ein, mag aber noch an einem besonders schlagenden Beispiel erläutert werden. So handelt infolge von Diels' Anordnung Demokrits Fragment 125, das von grundlegender Bedeutung für Demokrits Erkenntnislehre ist, vom Verhältnis der Vernunfterkenntnis zur Sinnenerkenntnis, Fragment 126 aber von der wellenförmigen Fortbewegung der kriechenden Schmetterlingsraupe[2] – Dinge, die doch wirklich nicht das geringste miteinander zu tun haben. Es ist daher im allgemeinen die Anordnung der Fragmente nach Diels in der vorliegenden Ausgabe überhaupt nicht befolgt, sondern es sind die Fragmente nach Gedankenkomplexen gruppiert worden, damit nach Möglichkeit das Zusammengehörige auch zusammengerückt wurde, wenn dabei natürlich auch einzelnes unsicher bleiben muß. Auch sei bei dieser Gelegenheit hervorgehoben, daß anerkannt unechte oder zweifelhafte Fragmente hier ebensowenig Aufnahme gefunden haben wie solche Fragmente, die inhaltlich völlig belanglos oder gleichgültig sind. Und ebenso sind Fragmente von Denkern, denen jede philosophische

[1] Early Greek Philosophy[3] (London 1920), S. 132, 5 (zur Anordnung der Fragmente des Herakleitos). – [2] Über deren Rücken es, wenn sie kriecht, wie eine Welle von vorn nach hinten läuft.

Originalität, d. h. jede selbständige Bedeutung fehlt, grundsätzlich fortgelassen, wie z. B. die des Eleaten Melissos. Dagegen ist der Herausgeber ernstlich bemüht gewesen, möglichst alle Fragmente, die wirklich Wesentliches geben, aufzunehmen. Das gleiche gilt von den doxographischen Nachrichten, die nach Möglichkeit mit den inhaltlich verwandten Fragmenten zusammengestellt wurden. Daß hier und da bei den uns ja so oft völlig zusammenhanglos, d. h. außerhalb irgendwelches Denkzusammenhanges überlieferten Fragmenten einzelne Worte oder Stellen, selbst trotz Diels' für das Verständnis eine gewaltige Vorarbeit leistender Übersetzung, ihrem Sinne nach dunkel oder doch unsicher bleiben, liegt in der Natur der Sache. Es war andererseits – in bewußter Abweichung von Diels, dem es auf möglichst wortgetreue Übersetzung für das rein wissenschaftliche Verständnis ankam, das Bestreben des Herausgebers, die Fragmente durch seine Verdeutschung möglichst lesbar zu machen, ohne dabei jedoch die Genauigkeit in der Wiedergabe des Sinnes außer acht zu lassen und ohne die originale Ausdrucksweise, zumal der großen Denker, zu verwischen.

So ist, hoffe ich, nun der ernsthafte Freund der alten griechischen Philosophie, der nicht imstande ist, die sprachlich selbst für den Philologen vielfach so schwierigen Fragmente und doxographischen Nachrichten im griechischen Urtext zu lesen, fortan in weit höherem Grade in der Lage, sich auf Grund der erhaltenen Quellenmassen selber eine Kenntnis der vorsokratischen Denker zu erwerben, als es bisher möglich war.

ERSTES KAPITEL

Zur Vorgeschichte der griechischen Philosophie: Kosmogonische Dichtung und Prosa

DIE ORPHIKER

Vorbericht. In der griechischen Geistesgeschichte geht der Geburtsstunde der wirklichen Philosophie ein merkwürdiges Zeitalter von Männern vorauf, die, halb Dichter, halb Denker, doch mehr jenes als dieses, vielleicht am besten mit Aristoteles als »Theologen« bezeichnet werden. Denn die Welt der Götter – ihre Herkunft, ihre Geschichte sozusagen, ihre Wesensart – die Welt der Götter, die für den Griechen zugleich die sichtbare Welt einschließt; denn die Natur und der Bereich des göttlichen Wirkens sind für das ältere Griechentum überhaupt noch nicht geschieden –, sie ist es, die der eigentliche Gegenstand der Spekulation dieser »Theologen« ist, die im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., teilweise sogar noch später, zunächst noch im Versmaß des homerischen Epos, ihre Offenbarungen verkünden. Inhalt und Form des Denkens dieser Vorboten der griechischen Philosophie läßt sich etwa folgendermaßen charakterisieren. Die Natur und ihre Erscheinungen, wie Nacht und Tag, der Sternenhimmel, die Erde, das Meer, die Berge, Flüsse und Winde werden durchgehend noch als persönliche, göttliche Wesen teils männlichen, teils weiblichen Geschlechtes gedacht, die durch Zeugung von anderen göttlichen Personen und durch diese schließlich von allen gemeinsamen Ureltern abstammen. Manche der im Bereich der griechischen Welt wirksamen Naturkräfte, wie der gewaltige Ätna mit seinen vulkanischen Erscheinungen, werden auf fabelhafte Ungetüme, wie den Riesen Typhoeus, oder auf Giganten und hundertarmige Unholde zurückgeführt, da man sich auch die gewaltigsten Naturvorgänge, wie Gewitter und Erdbeben, nur von persönlichen, übermächtigen Wesen, d. h. von Göttern, verursacht zu denken vermag. So überwiegt in diesen naiven Vorstellungen

– trotz mancher latenten rationalen Keime – das »Dämonische« in phantastischer, ja oft geradezu grotesker Gestalt noch so sehr, daß man sich mehr als einmal, mit gutem Grunde, an altorientalische Mythen und Naturerscheinungen erinnert fühlt. Aus der Zeit dieser »Theologen« ist uns dank einer seltenen Gunst des Schicksals ein literarisches Denkmal von einzigartiger Bedeutung erhalten, die »Theogonie« des Bauern Hesiod, die dieser zu Askra in Böotien um 700 v. Chr. im Versmaß des homerischen Hexameters gestaltet hat. Über diese »Theogonie« muß hier ein Wort gesagt werden, da sie auch zum Verständnis der nachfolgenden kosmogonischen Textstücke von ganz erheblicher Bedeutung ist. Diese Spekulationen des Hesiod von der Entstehung der Götter und der sichtbaren Welt, Spekulationen, die sicher zum Teil auf weit älteren Vorstellungen, ja auf uraltem Volksglauben der Vorzeit beruhen, verraten vielfach noch eine geradezu groteske, ja wüste, durchaus ungriechische, d. h. orientalisch anmutende Phantastik und eine oft urtümliche Roheit. Man denke nur an die auf Veranlassung seiner eigenen Gattin, der Erdmutter Gaia, erfolgte Entmannung des Himmelsgottes Uranos – der seine zahlreichen Kinder im Erdinnern eingeschlossen hält, um von ihnen nicht gestürzt zu werden – durch seinen Sohn Kronos, oder an die Geschichte des Kronos selber, der aus Furcht, von einem seiner Sprößlinge entthront zu werden, eins seiner Kinder nach dem anderen verschlingt, bis schließlich deren Mutter Rhea ihren letzten, heimlich vor Kronos auf Kreta geborenen Sohn Zeus (nachdem sie an Stelle des Neugeborenen dem unmenschlichen Vater einen in Windeln gehüllten Stein gegeben hat, den er in der Meinung, es sei das Neugeborene, alsbald verschlingt) zum Sturz seines Vaters anstiftet. – Charakteristisch für die mythische Denkweise des Hesiod ist auch sein Glaube an die Entstehung phantastischer Ungeheuer von schlechthin monströser Bildung, die nirgends in der menschlichen Erfahrung eine Grundlage haben, wie der hundertarmigen Riesen, des Drachen Echidna, des Typhon, des Kerberos, der Hydra und anderer. Für das Denken des Dichters vor allem bezeichnend aber ist die Tatsache, daß seine Götter vielfach von dem von ihnen bewohnten Element, d. h. dem sinnlich wahrnehmbaren Stoffgebilde, überhaupt noch nicht klar unterschieden, sondern vielfach geradezu

mit diesem identifiziert werden,[1] während sich auf der andern Seite – so z. B. in den Abkömmlingen der »Nacht« – manche göttliche Wesen des Hesiod als Verkörperungen reiner Begriffe erweisen. Als authentische Probe für die Denkweise des Dichters mag hier eine Stelle aus seiner »Theogonie« angeführt werden:[2]

»Zuerst von allem entstand das Chaos, dann aber die breitbrüstige Gaia,[3] der ewig feste Halt für alle Dinge, und der dunkle Tartaros im Innern der breitstraßigen Erde, und Eros,[4] der schönste unter den unsterblichen Göttern, er, der, gliederlösend, in allen Göttern und Menschen den klaren Verstand und vernünftigen Willen in der Brust überwältigt. Aus dem Chaos aber wurde Erebos und die schwarze Nacht geboren, von der Nacht dann Äther und Heméra,[5] die sie gebar, nachdem sie sich dem Erebos in Liebe vermählt hatte. Gaia aber gebar zuerst, gleich ihr selber, den gestirnten Uranos,[6] damit er sie ganz umhüllte, auf daß er für immer den seligen Göttern ein sicherer Wohnsitz wäre. Sie gebar auch die gewaltigen Berge, die lieblichen Behausungen der Götter. Sie gebar auch das unfruchtbare Meer, das im Wogenschwall daherbraust, den Pontos,[7] doch ohne sehnsuchterwekkende Liebe. Und endlich gebar sie, nachdem sie sich mit Uranos vermählt hatte, den tiefstrudeligen Okeanos.«[8]

Die Nachwirkung der Hesiodischen Theogonie auf die Folgezeit ist außerordentlich gewesen. Das kann die Spekulation der Theologen, eines Pherekydes und mehr noch eines Akusilaos zeigen, aber auch in der orphischen Mystik, d. h. hier, in der orphischen Theogonie zeigen sich deutliche Spuren davon. Wie wir denn hier, im unlöslichen Zusammenhange mit der Kosmogonie, im Prinzip ganz ebenso wie bei Hesiod, von einem ganzen Stammbaum von

[1] So z. B. der Gott Okeanos. Bezeichnend auch für die Denkweise des Dichters, daß Thetis dem Okeanos die (zum Teil mit Namen genannten) Flüsse gebiert oder daß Eos, die Göttin der Morgenröte, dem Sterngott Astraios die Winde gebiert. – [2] V. 116–133. – [3] Die Erde und zugleich (untrennbar von ihr) die Erdgöttin. – [4] Der Liebesgott. – [5] Der Tag und zugleich die Gottheit des Tages. – [6] d. h. den Himmel und zugleich den Himmelsgott. – [7] Hier zugleich göttliche Verkörperung des Meeres. – [8] Wenn hier der persönlich gedachte Gott Okeanos »tiefstrudelig« genannt wird, zeigt das wieder, daß der Gott von dem Element, in dem er haust, im Denken überhaupt noch nicht unterschieden wird.

Göttern hören, die bis auf uranfängliche Wesen in der Folge der Geschlechter zurückgehen. Gleichwohl bedeutet die orphische »Theosophie« gegenüber der Theogonie eines Hesiod trotz mancher gemeinsamen Grundzüge etwas wesentlich Neues, ja man darf in gewissem Sinne sagen: etwas ganz Neues. Stammt sie doch aus dem thrakischen Norden wie der schon mehrere Jahrhundert vorher von dort in Griechenland eingedrungene Kult des Gottes Dionysos, von dem wir bei Homer noch nichts hören. Und wenn auch die »Orphik« eine eigentümliche Verschmelzung thrakischer und griechischer Elemente ist, so sind doch in ihr, wie Erwin Rohde in seiner »Psyche« gezeigt hat, noch manche thrakische Züge deutlich erkennbar. Wichtig ist (gegenüber der hesiodischen Theogonie) schon die Tatsache, daß alle die unter Orpheus', Musaios' und anderen Namen umlaufenden Dichtungen eine feste Lehre vertreten, die sich als göttliche Offenbarung gibt, die dem thrakischen Sänger Orpheus zuteil geworden sei, Lehren, die geglaubt werden wollen wie nur je ein religiöses Dogma. Inhaltlich ganz neu und von kardinaler Bedeutung aber ist die Stellung des Gottes Dionysos, der nicht nur im orgiastischen Kult nach Thrakerart den Mittelpunkt bildet, sondern auf den auch in den orphischen Theogonien (denn es gab nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe dieser) die ganze Entwicklung vom Anfang der Welt an hinausläuft, d. h. auf die Geschichte von den Schicksalen des Gottes Dionysos, der dann von den argen Titanen zerrissen wird, so daß Athene nur noch sein Herz retten kann, das sie dem Zeus überbringt, der es verschlingt, eine Geschichte, die in der altorphischen Dichtung eine tief symbolische Bedeutung hat, indem sie das Eingehen des *einen* Weltgrundes in die Vielheit der Dinge und später wieder ihr Verschlungenwerden in den *einen* Weltgrund bedeuten soll. Andererseits fehlt aber den orphischen Göttern nahezu jede persönliche Eigenart; sie nähern sich bereits stark abstrakten Begriffen, und deutlich zeigt sich schon in dieser orphischen Göttergesellschaft, d. h. in der theosophischen Spekulation schon der altorphischen Theologen die Tendenz zur »Theokrasie«, zur Vermischung der Göttergestalten miteinander, ja zu einer pantheistischen Weltanschauung, wie sie insbesondere die bekannten Verse zeigen, die zwar Diels und Kranz nicht unter »Altbezeugtem« aufgenommen haben, die aber

F. Kern mit Recht in seiner Sammlung unter die »Fragmenta veteriora« gesetzt hat:

> Zeus ward zuerst und Zeus ist zuletzt der Herrscher der Blitze.
> Zeus ist das Haupt und die Mitte; von Zeus ist alles geschaffen.
> Zeus ist der Grund von Erde und Himmel, dem sternenbesäten.
> Zeus ward Mensch an Gestalt, Zeus ward zur unsterblichen Nymphe.
> Zeus ist der Odem von allem; Zeus waltet im lodernden Feuer,
> Zeus in der Tiefe des Meers, im sonnigen Strahl und im Mondlicht,
> Zeus ist König und Herrscher von allem, der Herrscher der Blitze.
> Alles verbarg er in sich; dann führt' er's zum wonnigen Lichte
> Wieder empor aus der heiligen Brust, Denkwürdiges wirkend.[1]

Solche pantheistischen Tendenzen zeigen sich auch in den von uns aufgenommenen Fragmenten an mehr als einer Stelle, Tendenzen, die übrigens in der gleichzeitigen griechischen, nichtorphischen Literatur mehr als eine Parallele haben.[2] Und wenn der berühmte orphische Vers »ein Zeus, ein Hades, ein Helios, ein Dionysos«, d. h. ein und derselbe Gott ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos, mit unseren Mitteln auch nicht als altorphisch erwiesen werden kann, die Anschauung ist sicher, wie schon Rohdes Tiefblick gesehen hat, schon altorphisch. – Auf gewisse stark orientalisch anmutende Phantasmen in der orphischen Theogonie, zumal in der Geschichte des Dionysos, die bei Hesiod keinerlei Gegenstück haben, braucht hier nur hingewiesen zu werden. Als der orphischen Spekulation eigentümlich muß dagegen die überall, zumal in der Geschichte des Dionysos, zutage tretende Symbolik hervorgehoben werden, die sich besonders auch in der orphischen Seelenlehre zeigt.[3] Und endlich ein letzter bedeutsamer Zug der orphischen Theosophie: die sich hier so oft peinlich zeigende Unklarheit zwischen Anschauung und Begriff. Es

[1] Aus der pseudoaristotelischen Schrift »Von der Welt«, c. 7. – [2] Es braucht hier nur (abgesehen von Xenophanes, worüber unten S. 115) an das bekannte Fragment in Aischylos' »Heliaden« erinnert zu werden: »Zeus ist Äther, Zeus Erde, Zeus Himmel, Zeus die Gesamtheit der Dinge, und was noch höher ist als sie.« – [3] Davon nachher.

ist durchaus so, wie Erwin Rohde in seiner noch heute klassischen Darstellung der Orphik gesagt hat,[1] da, wo er von der »Wendezeit« (um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr.) spricht, »in der an mehr als einer Stelle aus der mythischen Vorstellungsweise sich eine Theosophie hervorbildet, die zur Philosophie zu werden strebte; auch die orphische Religionsdichtung ist merklich von diesem Streben erfüllt, aber im Bestreben erstarrt sie und gelangt nicht zu ihrem Ziele.« Diese orphischen Theologen haben die Fesseln des mythischen Denkens trotz alles Bemühens noch nicht abzuwerfen vermocht. Wie Rohde unvergleichlich treffend von ihnen sagt: »Ihre Götter sehnen sich wohl, zu reinen Begriffen zu werden, aber es gelingt ihnen nicht ganz, alle Reste der Individualität und sinnlich begrenzten Gestaltung abzustreifen, es gelingt dem Begriff noch nicht ganz, unter den Schleiern des Mythus hervorzubrechen.« – Im Grunde gilt ähnliches auch von den Kosmogonien des Pherekydes und Akusilaos, von denen wir im folgenden die wichtigsten Reste geben. Während sich aber die Theogonie des Akusilaos, der wahrscheinlich ebenfalls noch dem 6. Jahrhundert angehört, im ganzen durchaus noch in den Bahnen hesiodischer Mythologie bewegt und nur ganz vereinzelt einmal einen schwachen Ansatz zu rationalem Denken verrät, steht es mit der Theo- und Kosmogonie des Pherekydes, soweit wir auf Grund der kärglichen Reste davon einen Einblick haben, doch wesentlich anders. Denn die Denkweise dieses Pherekydes, der wahrscheinlich nach dem Ansatz des Gelehrten Apollodor um 540 v. Chr. im Mannesalter starb und als erster unter diesen Theologen seine Schrift nicht mehr in Versen, sondern in Prosa verfaßt hat – eine Tatsache, die auch zur Erkenntnis der veränderten Denkweise des Pherekydes von Bedeutung ist – verrät, wie Theodor Gomperz treffend gesagt hat, »einen zwischen Wissenschaftlichkeit und Mythenglauben seltsam schillernden Geisteszustand«. Denn wenn er auch seine drei Urwesen, Chaos, Zas (Zeus) und Chthoníē – anders als Hesiod und die orphischen Theogonien ihre ersten Daseinsformen – als ewig annimmt und sie von stofflichem Sein deutlich unterscheidet, so läßt er doch die Grundstoffe erst aus diesem Urwesen hervorgehen. Augenscheinlich – daran kann kaum ein Zweifel sein – kennt Pherekydes bereits die

[1] Psyche II 106 u. 115.

Lehren der milesischen Physiker und nimmt in sein Denken ein Körnchen ihrer Stofflehre auf, aber er vermengt sofort wieder dies stoffliche Element mit mythischen Bestandteilen, d. h. mit Vorstellungen von persönlichen Göttern, wobei in Wahrheit das Verhältnis zwischen diesen beiden Prinzipien, d. h. zwischen Gott und Element, völlig unklar bleibt. So bildet diese Theogonie des Pherekydes – der übrigens in seiner Erzählung von dem Kampf der zwei Götterheere (hier Kronos, dort der Schlangengott Ophioneus als Führer) auch orientalische (iranische) Überlieferung verwertet zu haben scheint – ein höchst wunderliches Zwittergebilde zwischen mythischem und rationalem Denken.

Es können daher all diese mythischen Theo- und Kosmogonien für den Freund der griechischen Philosophie im Grunde doch nur als Folie zur Würdigung der Geistestat der ersten wirklichen Philosophen dienen, aber als solche Folie sind sie zur Schärfung und Vertiefung unserer Erkenntnis jener unsterblichen Geistestat außerordentlich wertvoll.

Ein kurzes Wort muß noch über den orphischen Seelenglauben gesagt werden, zumal dieser nicht nur auf Pythagoras, sondern vor allem auf das Denken des Empedokles den stärksten Einfluß geübt hat, von seiner tiefgreifenden Einwirkung auf die platonische Seelenlehre hier zu geschweigen. Das Gefühl des feindlichen Gegensatzes zwischen Leib und Seele, die tiefe Überzeugung, daß die Seele göttlicher Natur und der Leib für sie nur ein Gefängnis ist, in das sie aus ihrem überirdischen Dasein eines Tages gestürzt ist – diese, dem älteren Griechentum gänzlich fremde Anschauung entwickelt sich in Hellas erst infolge der erschütternden Erfahrungen in der religiösen Ekstase, d. h. im orgiastischen Dionysoskult, wie er schon lange vor Hesiod von Norden her aus Thrakien in Griechenland eingedrungen war. Dieser Seelenglaube ist von der Orphik, deren tiefere Ursprünge ja gleichfalls in Thrakien liegen, voll übernommen und weiter ausgebildet worden. Hiernach fühlt die gottentsprossene Seele den irdischen Leib nur als eine schwere Fessel, von der sie auf jede Weise frei zu werden trachtet, damit sie dereinst, wenn auch nach vielerlei Wanderungen und Schicksalen, aus dem Kreise des Werdens befreit, den Aufflug zur Gottheit wagen und wieder mit ihr eins werden kann. Aus diesem Gefühl heraus hat sich schon

früh auch die altorphische Askese entwickelt, die das Ziel hat, die Seele von den Banden des Körpers wie überhaupt von der Sinnenwelt schon hier auf Erden nach Möglichkeit zu befreien, eine Askese, deren für den Griechen auffallendstes Merkmal die strengste Enthaltung »von beseeltem Geschöpf«, d. h. von jeder Fleischnahrung ist, weil diese mit der Lehre von der Seelenwanderung, die wahrscheinlich ebenfalls schon aus Thrakien stammt, unvereinbar erscheint. Im Zusammenhang hiermit hat sich dann, offenbar schon in vorsokratischer Zeit, das Ideal eines »orphischen Lebens« überhaupt entwickelt, d. h. eines »reinen« geweihten Lebens, wie man aus einer Platonstelle mit Sicherheit schließen kann. – Mit solchem Glauben an ein Leben nach dem irdischen Dasein hat sich dann ebenfalls schon früh – gefördert durch das Aufkommen einer Art Sündenbewußtsein und daraus entspringender Erlösungssehnsucht geängstigter Seelen, das infolge schwerer Umwälzungen politischer und sozialer Art im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. verursacht ist – der Glaube an ein Totengericht und eine Wiedervergeltung im Jenseits verbunden, von dem sich sogar auf griechischen Inschriften unteritalischer Gräber aus den Jahrhunderten IV und III v. Chr. höchst merkwürdige Zeugnisse gefunden haben, die zweifellos orphischen »Gemeinden« entstammen, wie sich solche nachweislich schon im 6. Jahrhundert, wie in Sizilien und Unteritalien ganz besonders im Athen der Peisistratiden, aber auch z. B. auf Kreta entwickelt haben. Im übrigen muß hier für den ganzen Zusammenhang dieser mystischen Anschauungen auf Erwin Rohdes ebenso tiefgründige wie wunderbar klare, ja schöne Darstellung verwiesen werden.[1]

[1] Vgl. auch (hinsichtlich der Wurzeln der altorphischen Askese) die Abhandlung des Verfassers »Altgriechische Askese«, Neue Jbb. 1910, S. 685ff.

Älteste Zeugnisse der Sagen von Orpheus

1 Aischylos, Agamemnon[1] 1629 = 1 A 3 ⟨Aigisthos zum Chorführer⟩:

Dein Mund bewirkt genau das Gegenteil von dem des Orpheus. Zog der doch durch seiner Stimme Gewalt alle Wesen entzückt hinter sich her.

2 Euripides, Alkestis 357ff. = 1 A 6:[2]

Wenn ich eine Stimme hätte wie Orpheus und singen könnte wie er, so daß ich Demeters Tochter[3] oder ihren Gemahl durch meinen Sang bezaubern und dich dadurch aus dem Hades heraufholen könnte – ich stiege hinab.

3 Platon, Symposion 179 D = 1 A 14:

Die Unterirdischen schickten den Orpheus, des Oiagros Sohn, unverrichteter Sache aus dem Hades fort, nachdem sie ihm ein Trugbild seiner Gattin hatten erscheinen lassen, die er hatte holen wollen; sie selbst aber gaben sie ihm nicht wieder, weil er ein Weichling zu sein schien (er war ja ein Kitharöde[4]) und die Kraft nicht aufbrachte, wie einst Alkestis, aus Liebe zu sterben, sondern es durch seine Kunst dahin brachte, lebend in den Hades einzudringen. Kein Wunder, daß sie ihn dafür büßen und von Weibern zerreißen ließen.

4 Euripides, Alkestis 962ff. = 1 A 7:[5]

Ich habe mich von der Muse begeistert in höhere Sphären erhoben und gar viele Weisheit kennengelernt. Und doch habe ich nichts gewaltiger erfunden als die Notwendigkeit, auch nicht ein Zaubermittel auf den thrakischen Tafeln, die der Sänger Orpheus geschrieben hat, auch nicht die

[1] Das Drama ist 458 v. Chr. in Athen aufgeführt. – [2] Die Worte spricht Admetos zu seiner Gattin Alkestis, die für ihn zu sterben bereit ist. – [3] Proserpina. – [4] Ein Sänger zur Zither. – [5] Aus dem Liede des Chors.

Heilmittel, die Apollon den Jüngern des Asklepios schenkt als Gegengift für die vielgequälten Sterblichen.

5 [Euripides'] Rhesus 943ff. = 1 A 10:[1]

Und der geheimen Weihen nächtliche Feiern bei Fackelschein hat Orpheus eingeführt, der leibliche Vetter dieses Toten,[2] dessen Mörderin du bist. Und den Musaios, deinen ehrwürdigen Mitbürger, der am weitesten von allen Menschen die Länder durchwandert hat, haben Apollon und wir, seine Verwandten, gelehrt.

Wichtiges Zeugnis vom Inhalt der orphischen Dichtung.

6 Isokrates XI 38 = 1 A 14 b:

So arge Lehren haben die Dichter über die Götter selber verkündet, wie sie niemand von seinen persönlichen Feinden behaupten möchte. Haben sie ihnen doch nicht nur Diebstahl, Ehebruch und Frondienste angedichtet, sondern sogar Verschlingen ihrer eigenen Kinder, Entmannung ihrer Väter, Fesselung ihrer Mütter und noch viele andere Ruchlosigkeiten von ihnen erlogen. Hierfür haben sie freilich nicht so büßen müssen, wie sie es verdient hätten, aber ungestraft sind sie doch nicht davongekommen, sondern die einen[3] ..., Orpheus aber, der am meisten solche ruchlosen Lehren verbreitet hat, wurde zerrissen und fand so ein klägliches Ende.

7 Papyrus Berolinensis 44 aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. = 1 A 15 a[4] ⟨Paraphrase einer orphischen Version des Demeterhymnus⟩:

Orpheus war der Sohn des Oiagros und der Muse Kalliope. Apollon aber, der König der Musen, begeisterte diesen, so daß er, des Gottes voll, die Hymnen dichtete, die Musaios dann etwas verbessert und niedergeschrieben hat. Dieser hat auch den Hellenen und Barbaren als Vermächtnis hinterlassen, die Orgien des Orpheus heilig zu halten; er war

[1] Die Muse, die Mutter des Thrakers Rhesus, spricht zu Athene. – [2] des Rhesus. – [3] Homer und Hesiod. – [4] Berliner Klassikertexte V, 1, 8.

bei jeder einzelnen heiligen Handlung auf das eifrigste um heilige Weihen, Mysterien, Entsühnungen und Orakel bemüht...

Orphische Theo- und Kosmogonie

8 Aristophanes, Vögel 693ff. = 1 A 12 ⟨Chor der Vögel⟩:[1]

Zuerst[2] war nur das Chaos[3] und die Nacht da und der finstere Erebos und der weite Tartaros, aber Erde, Luft und Himmel gab es noch nicht. In den grenzenlosen Klüften des Erebos aber gebiert zuerst die schwarzgeflügelte Nacht ein Windei. Diesem entsproß im Kreislauf der Horen Eros, der sehnsuchterregende, dessen Rücken von seinen goldenen Flügeln erglänzt; er ähnelt auch dem dahersausenden Wirbelwind. Der paarte sich im weiten Tartaros mit dem geflügelten nächtlichen Chaos und heckte unser Geschlecht[4] und förderte es zuerst ans Licht. Vorher gab es kein Geschlecht der Unsterblichen, bevor Eros alles miteinander vereinte. Wie aber das eine mit dem andern vereint wurde, da entstand der Himmel und der Okeanos und die Erde und das unsterbliche Geschlecht all der seligen Götter.

9 Aristoteles, Metaphysik 1071 b 26ff. und 1091 b 4ff. = 1 B 9:

Freilich, wenn es so wäre, wie die Theologen behaupten,

[1] Vgl. mit dieser komischen Parodie der orphischen Theo- und Kosmogonie die Stelle in Hesiods Theogonie 116ff. (oben S. 27). Diese Stelle aus Aristophanes ist nicht nur als eins der ältesten Zeugnisse der orphischen Kosmogonie wertvoll, sondern vor allem deshalb, weil wir an ihr so ganz das Wesen der noch halb oder ganz mythischen Denkweise besonders deutlich sehen: Chaos, Nacht, Erebos und Tartaros sind eigentlich besondere Regionen des Welt- bzw. Erdraumes, und doch werden sie zugleich als persönliche, fortpflanzungsfähige Wesen gedacht. Anschauung und Begriff sind eben in dieser Denkweise noch gar nicht voneinander geschieden. – [2] d. h. am Uranfang. – [3] Eigentlich: die klaffende Leere, der leere, grenzenlose Weltraum; hier, wie schon bei Hesiod, zugleich persönlich gedacht. – [4] Das der Vögel. – Dies ist natürlich komische Erfindung des Aristophanes; in der orphischen Kosmogonie sind vielmehr Götter und Menschen die Erzeugnisse dieser Vereinigung.

die aus der Nacht die Dinge entstehen lassen,[1] oder wie die Physiker, die erklären, daß ursprünglich »alle Dinge zusammen waren«, dann ergäbe sich dieselbe Unmöglichkeit.
Die alten Dichter haben insofern einen ähnlichen Standpunkt ⟨wie die Philosophen, die die Einheit zum Prinzip machen⟩, als sie glauben, daß ⟨zuerst⟩ nicht die ursprünglichen Götter wie die Nacht oder der Himmel oder das Chaos oder der Okeanos die Welt regierten,[1] sondern Zeus.

10 Platon, Kratylos 402 B C = 1 B 2:

Der schönfließende Okeanos begann als erster mit der Hochzeit; freite er doch seine Schwester Thetis, die von derselben Mutter wie er geboren war.

11 Platon, Timaios 40 d = 1 B 8:

⟨von Orpheus und seinen Verwandten, die Abkömmlinge der Götter sind, wie sie behaupten... Nach ihrer Lehre ging die Entstehung der Götter folgendermaßen vor sich:⟩ Als Kinder der Ge[2] und des Uranos[3] entsprossen Okeanos und Thetis; als Kinder dieser beiden Phorkys, Kronos und Rhea und all die mit ihnen Geborenen; von Kronos und Rhea aber stammen Zeus und Hera und alle, die als deren Brüder gelten, und von diesen dann andere Abkömmlinge.

12 Damaskios, Von den Prinzipien 124 = 1 B 12:

Die bei dem Peripatetiker Eudemos[4] als Werk des Orpheus bezeichnete Theogonie läßt den Anfang der Welt von der Nacht ausgehen...
⟨Neuplatonische Deutungen des Damaskios⟩: In den gängigen orphischen Rhapsodien ist die Theologie hinsichtlich der intelligibelen Welt folgende, die auch die Philosophen

[1] Die gesperrt gedruckten Worte sind die altorphische Lehre. – [2] Der Erdgöttin. – [3] Des Himmelsgottes. – [4] Schüler des Aristoteles.

erläutern, indem sie an Stelle des einen Urprinzips des Weltganzen den Chronos[1] setzen, anstatt der zwei Prinzipien Äther und Chaos, an Stelle des Seienden überhaupt das ⟨Welt-⟩ Ei annehmen, und diese Dreiheit machen sie zur ersten ⟨Göttergeneration⟩. Zur zweiten aber gehöre das befruchtete und den Gott ⟨in sich⟩ tragende Ei. Oder das leuchtende Gewand oder die Wolke, weil aus diesen Phanes[2] entspringe. Denn sie philosophieren über die Mitte bald so, bald so ... Als die dritte ⟨Generation⟩ setzen sie Metis als den Geist, den Erikepaios als Kraft, den Phanes selbst aber als Vater ... Solcher Art ist die gewöhnliche orphische Theologie.

13 Damaskios 123 = 1 B 13:

Die nach Hieronymus[3] und Hellanikos (falls es nicht ein und derselbe ist) umlaufende orphische Theologie lautet so: Im Anfang war Wasser und Materie,[4] aus der die Erde sich fest zusammenballte. Diese beiden Prinzipien setzt er als erste: Wasser und Erde. Das dritte sei nach diesen beiden aus ihnen hervorgegangen, ein Drache, der die Köpfe eines Stieres und eines Löwen, in der Mitte aber das Antlitz eines Gottes hatte, und an den Schultern hätte er Flügel; genannt aber wurde er »nie alternder Chronos« und auch Herakles. Mit ihm zusammen sei die Notwendigkeit, die dasselbe Wesen sei, wie Adrasteia,[5] körperlos,[6] die sich durch das ganze Weltall erstrecke und seine Grenzen berühre. Diese wird, glaube ich, als das dritte Prinzip gerechnet ..., nur daß er[7] sie sich als mann-weiblich vorstellt, zur Andeutung der alles erzeugenden Ur-

[1] Verkörperung der Zeit. – [2] Phanes, auch Erikepaios genannt = Dionysos und = dem Eros. – [3] Unbekannt. – [4] Natürlich erst neuplatonische Deutung; hier des Wassers. – [5] Der Name bedeutet: die Unentrinnbare. – [6] Da Begriff und Wort für »körperlos« vor Platon nicht vorkommt, ist der Text hier augenscheinlich verderbt und offenbar δισώματος (zweigeschlechtig) für ἀσώματος zu schreiben. Siehe das Folgende. – [7] Der Verfasser der rhapsodischen Theogonie.

sache. Dieser Chronos, der Drache, bringe aus sich einen dreifachen Samen hervor: den feuchten Äther, das grenzenlose Chaos und dazu als dritten den nebelhaften Erebos... Aber unter ihnen brachte Chronos ein Ei zur Welt... Und dazu als dritten einen zweigeschlechtigen[1] Gott, der goldene Flügel an den Schultern hat, und an den Weichen sind ihm Köpfe von Stieren angewachsen, auf dem Kopf aber ⟨hat er⟩ einen ungeheuren Drachen, der allerlei Gestalten von wilden Tieren gleicht... Diese Theologie preist den »erstgeborenen« ⟨Gott⟩ und nennt ihn Zeus als Ordner aller Dinge und des ganzen Kosmos. Deswegen werde er auch Pan[2] genannt.

14 Athenagoras 18 S. 20 Schwartz = 1 A 13:

... des Orpheus, der auch zuerst die Namen der Götter erfunden und ihre Entstehung erzählt und geschildert habe, was die einzelnen getan hätten, und von ihm glauben sie ⟨die Orphiker⟩, daß er wahrere Lehre von den Göttern verkünde; ihm folge auch meistenteils Homer in seiner Götterlehre, da auch er die erste Entstehung der Götter aus dem Wasser annehme: »Der Okeanos, der für alle Dinge Schoß der Entstehung ist«.[3] Nach seiner Meinung war nämlich das Wasser der Urgrund aller Dinge.[4] Aus dem Wasser aber lagerte sich der Schlamm ab, und aus beiden entstand ein Drache, dem der Kopf eines Löwen angewachsen war, in der Mitte von ihnen[5] war das Angesicht eines Gottes. Er hieß Herakles und Chronos. Dieser Herakles zeugte ein übergewaltiges Ei, das, völlig angefüllt, unter dem gewaltigen Druck des Erzeugers infolge der Reibung in zwei Teile zerbarst. Der obere Teil von ihm wurde Uranos,[6] der untere Ge.[7] Es entsprang aber daraus ein

[1] Ich lese hier ebenfalls δισώματον statt ἀσώματον. – [2] d. h. Allgott. – [3] Ilias X 201. – [4] Natürlich neuplatonische (und stoische) Ausdeutung der Homerstelle. – [5] Von den beiden Köpfen (des Stieres und des Löwen). – [6] Der Himmelsgott und zugleich der Himmel. – [7] Die Erdgöttin und zugleich die Erde.

zweigestaltiger[1] Gott. Uranos aber vermählte sich mit Ge und erzeugte als weibliche ⟨Gottheiten⟩ Klotho, Lachesis und Atropos,[2] als männliche die »Hunderthänder« Kottos, Gyges, Briareos, und die Kyklopen Brontes, Steropes, Arges. Diese fesselte er dann und warf sie in den Tartaros, da er erfahren hatte, daß er von seinen Söhnen entthront werden würde. Daher gebar dann Ge in ihrem Zorn die Titanen.
»Uraniden-Knaben gebar die hehre Gaia, die man ja auch ‚Titanen' mit Beinamen nennt, weil sie Rache nahmen an dem mächtigen Uranos, dem sternenbesäten.«

15 Pseudodemosthenes gegen Aristogeiton I 11 = 1 B 14:

Und Orpheus, der uns die hochheiligen Weihen offenbart hat, sagt, daß die unerbittliche und ehrwürdige Dike,[3] neben dem Thron des Zeus sitzend, alles Tun der Menschen beobachte.

16 Marmor Parium FGr Hist 239 A 14 II 995 = 1 B 15:

⟨von Orpheus⟩ ... Seine eigene Dichtung offenbarte den Raub der Kore[4] und das Suchen der Demeter ⟨nach ihr⟩ und die von ihr mit eigener Hand ausgeführte Saat...[5]

17 Platon Gesetze IV 715 E = 1 B 6:

Gott aber, wie ja auch die alte Lehre lautet, hält den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge und geht geraden Weges zum Ziel, indem er gemäß der Natur seine Kreisbahn vollendet. Ihm aber folgt stets Dike, die Richterin derer, die das göttliche Gesetz nicht erfüllen.
Pseudoaristoteles »Von der Welt« 7 = 1 B 6: Zeus der Anfang, Zeus die Mitte; von Zeus ist alles geschaffen.

[1] d. h. zweigeschlechtig (mann-weiblich). – [2] Die drei Schicksalsgöttinnen (Moiren); sie entsprechen den römischen Parzen, den germanischen Nornen. – [3] Göttin des Rechtes. – [4] Proserpina. – [5] Der Text der nächsten Worte ist verderbt und noch nicht sicher geheilt; daher ihr Sinn unsicher.

Die altorphische Seelenlehre

18 **Platon, Kratylos 400 B C = 1 B 3:**

Es behaupten ja auch gewisse Leute, der Leib sei das Grab der Seele, weil sie meinen, sie sei in dem jetzigen Dasein begraben. Und weil die Seele alles, was sie ansagte, diesem ansagt, würde er auch deswegen mit Recht Grab genannt.[1] Vor allem aber scheinen mir die Jünger des Orpheus diesen Namen[2] gegeben zu haben, in der Meinung, daß die Seele Buße zahlt für das, wofür sie eben büßt, daß sie aber diese Umhüllung hat als Sinnbild eines Gefängnisses, damit sie in Gewahrsam gehalten wird. Es sei dies also – gerade wie sein Name besagt – so lange ein Gewahrsam der Seele, bis sie ihre Schuld abgebüßt habe, und man dürfe auch nicht einen einzigen Buchstaben ⟨an dem Worte⟩ ändern.

19 **Vgl. hiermit das Zeugnis des »Philolaos« ⟨44 B 14⟩:**[3]

»Es bezeugen auch die alten Theologen und Seher, daß die Seele wegen gewisser Strafbestimmungen in dem Leibe wie in einem Grabe begraben sei.«

20 **Platon, Staat II 363 C = 1 B 4:**

Musaios aber und sein Sohn[4] läßt den Gerechten noch übermütigere Geschenke der Götter zuteil werden als jene.[5] Sie führen sie nämlich in ihren Verheißungen in den Hades, lassen sie ⟨an einer Festtafel⟩ Platz nehmen und veranstalten nun ein Trinkgelage der Frommen. Und lassen sie festlich bekränzt die ganze Zeit über betrunken sein, in der

[1] Hierzu bemerkt Kranz: »Nach Platon wäre also das erste Gleichnis gerade nicht orphisch, trotz des Zeugnisses des Philolaos.« – Das griechische Wortspiel zwischen σῆμα (Grabmal, eigentlich Zeichen) und σημαίνειν (eigentlich: anzeigen) läßt sich im Deutschen ebensowenig wiedergeben wie das im folgenden vorkommende zwischen σῶμα (Körper, nach Meinung des betreffenden Philosophen eigentlich: Gewahrsam) und σῴζειν (retten, bewahren, in Gewahrsam halten). – [2] σῶμα für Leib. – [3] Vgl. hierzu Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 199. – [4] Ob Eumolpos gemeint ist, bleibt unsicher. – [5] Homer und Hesiod.

Meinung, daß der schönste Lohn der Tugend ein ewiger Rausch sei.[1] Andere ⟨Propheten⟩ aber dehnen den Lohn der Götter noch weiter aus: sie erklären nämlich, daß Kindeskinder und Nachkommenschaft des Frommen und Gerechten nie ausstürben. In solcher Weise und so ähnlich verherrlichen sie die Gerechtigkeit. Dagegen lassen sie ⟨in ihren Prophezeiungen⟩ die Gottlosen und Ungerechten in einen Schlammpfuhl im Hades versenken und zwingen sie, mit einem Siebe Wasser zu holen, und erwecken in ihnen noch bei ihren Lebzeiten schlimme Ahnungen.

21 Platon, Staat II 364 E = 1 B 5:

Und sie[2] haben einen ganzen Haufen von Büchern zur Hand,[3] wie sie behaupten, von Musaios und Orpheus, den Abkömmlingen der Selene und der Musen; nach deren Vorschriften opfern sie, indem sie nicht nur einzelnen Menschen, sondern sogar ganzen Staaten vorspiegeln, daß es sowohl für Lebende wie für schon Verstorbene durch Opfer und ...[4] für das, was sie unrecht getan haben, Lösungen und Entsühnungen gäbe (die sie als »Weihen der Vollendung« bezeichnen), die uns von den Übeln dort befreiten, während diejenigen, die nicht geopfert hätten, Schreckliches erwarte.

22 Inschrift auf Goldplättchen aus Petelia, 4. bis 3. Jahrh. v. Chr. = 1 B 17:[5]

Du wirst im Hause des Hades zur Linken eine Quelle finden; neben ihr steht eine weiße Zypresse. Hüte dich, in die

[1] »Man meint nicht griechische, sondern thrakische Idealvorstellungen zu vernehmen, wenn man hört von dem ‚Mahl der Reinen' und der ununterbrochenen Trunkenheit, deren sie genießen« (Rohde, Psyche II 129). – [2] Gewisse Priester. – [3] Treffend hierzu Friedländer, Platon I 126: »Sie ⟨die Griechen⟩ kennen auch nicht das heilige Buch der östlichen Religionen, oder genauer, sie kennen es nur da, wo wir an der Grenze des eigentlich Hellenischen sind: in den orphischen Kreisen.« – [4] Die nächsten Worte καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν sind verderbt und noch nicht geheilt. – [5] Goldplättchen mit solchen und ähnlichen Inschriften sind in Gräbern Unteritaliens – so in Petelia (unweit Kroton am Golf von Tarent) und in Thurioi – aus etwas späterer Zeit auch in Eleu-

Nähe dieser Quelle zu kommen! Finden wirst du auch noch eine andere, deren kaltes Wasser aus dem See der Mnemosyne hervorfließt. Wächter stehen davor. Dann sprich: ‚Sohn der Erde und des gestirnten Himmels bin ich; doch meine Herkunft ist himmlischen Ursprungs. Das wißt ihr ja selber. Vor Durst bin ich ausgedörrt und verschmachtet. Aber gebt schnell kaltes Wasser, das aus dem See der Mnemosyne hervorfließt.' – Dann werden sie dir zu trinken geben von der göttlichen Quelle, und dann wirst du mit den anderen Heroen herrschen.

23 Inschrift auf Goldplättchen aus Thurioi, aus derselben Zeit = 1 B 18:

⟨Die Seele des Verstorbenen spricht:⟩ Rein von Reinen geboren, komme ich, Königin der Unterirdischen, Eukles, Eubuleus und ihr andern unsterblichen Götter. Denn auch ich rühme mich, aus eurem seligen Geschlecht zu stammen. Doch mich überwältigte die Schicksalsgöttin und die andern Götter ⟨die nächsten Worte sind Lücken -, ihr Sinn daher zweifelhaft⟩. So bin ich dem Kreise entflogen, dem mühseligen, kummerbeschwerten, und habe mit eilenden Füßen den ersehnten Kreis[1] betreten und mich an den Busen der Herrin geflüchtet, der unterirdischen Königin, und den ersehnten Kreis mit eilenden Füßen betreten.
⟨Antwort der Göttin:⟩ Glücklicher, Seligzupreisender! Ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen.
»Als Böcklein bin ich in die Milch gefallen.«[2]

thernai auf Kreta gefunden worden. Sie wurden dem Toten als eine Art Wegweiser für die Unterwelt und als Erkennungsschein gegenüber den Totengöttern mitgegeben. Kein Zweifel, daß sie aus dem Kreise einer altorphischen Sekte stammen. – Literatur hierüber bei Kern, Orph. fragm., S. 104 und bei Kranz zu Fr. 17.

[1] Nach Diels die himmlische Sphäre, in der der Myste nach dem Tode vor dem Kreis der Geburten bewahrt ist. Ähnlich Erwin Pfeiffer, a.a.O. 129f. Anders dagegen Rohde, Psyche II 219, 1. – [2] »Orphisches Paß-Wort«. »Als Böcklein wird der Myste wegen der Beziehung zu Dionysos bezeichnet... Also ‚Böcklein' = junger Bakche« (Kranz). In der Hauptsache schon richtig erklärt von Rohde II 220, 3, auch mit der nötigen Bescheidung, da wir den eigentlichen Sinn dieses Paß-Wortes nicht mehr erraten können.

24 ⟨Dublette von Nr. 21 (= 1 B 19), aber mit bemerkenswerten Abweichungen.⟩:

Rein, von Reinen geboren, komme ich, Königin der Unterirdischen, Eukles und Eubuleus und ihr andern Götter; denn auch ich rühme mich, aus eurem seligen Geschlecht zu stammen. Ich habe die Schuld wegen meiner ungerechten Taten abgebüßt ⟨Text der nächsten Worte verderbt⟩. Jetzt aber komme ich als Schutzflehende zur erlauchten Persephone,[1] *auf daß sie mich huldvoll entsende zu den Wohnsitzen der Reinen und Heiligen.*

Im Zusammenhang mit der orphischen Seelenlehre, insbesondere der von der Seelenwanderung, steht die altorphische Askese, deren markantestes Merkmal die strengste Enthaltung von jeder Fleischnahrung[2] ist. Zeugnisse hierüber:

25 Euripides, Hippolytos 952ff. = 1 A 8:

⟨Theseus zu Hippolytos⟩ Nun brüste dich nur auf Grund deiner blutlosen Kost[3] und erschachere dir die Heiligkeit.[4] Bete Orpheus als deinen Herrn an und schwärme, indem du den Wust vieler Bücher bewunderst.

26 Aristophanes, Frösche[5] 1032 = 1 A 11:

Denn Orpheus hat uns die Weihen gelehrt und Blutvergießens Enthaltung, Musaios aber die Heilung von Krankheiten und Orakelsprüche.

MUSAIOS

1 Diogenes Laertius Pr. I 3 (Lobon fr. 5 Crönert) = 2 A 4:

Bei den Athenern ist Musaios beheimatet ..., und man erzählt, daß er der Sohn des Eumolpos sei. Er habe aber zum erstenmal eine »Theogonie« und eine »Sphaira« gedichtet,

[1] Proserpina. – [2] Vgl. meine Abhandlung »Altgriechische Askese« (N. Jbb. 1910, S. 687). – [3] Eigentlich: unbeseelte, d. h. vegetarische Nahrung. – [4] Ich folge hier Wilamowitz' vermutungsweiser Wiedergabe des schwerverderbten griechischen Textes (vgl. aber auch Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 187). – [5] In Athen 405 v. Chr. aufgeführt.

und er behaupte, daß alle Dinge aus einem einzigen ⟨Urgrund⟩ entstanden seien und sich ⟨dereinst⟩ wieder in diesen auflösten.[1]

2 Pausanias I 14, 3 = 2 B 10:

Es gibt Verse des Musaios – falls wirklich auch diese von Musaios stammen –, die besagen: Triptolemos sei der Sohn des Okeanos und der Erdgöttin.

3 Pausanias X 5, 6 = 2 B 11:

Es gibt bei den Griechen eine Dichtung, unter dem Namen »Eumolpia«, die man dem Musaios, dem Sohn des Antiophemos, zuschreibt. Darin wird erzählt, daß das Orakel zu Delphi dem Poseidon und der Erdgöttin gemeinsam gehört habe, und diese habe selber Orakel verkündet; dem Poseidon aber sei Gehilfe für die Orakel Pyrkon gewesen. Und so heißt es da:

Alsbald sprach die Stimme der Erdgöttin ein verständiges Wort;
Zugleich aber Pyrkon, der Diener des berühmten Erderschütterers.[2]

4 Philodem, Von der Frömmigkeit I S. 31 Gomperz = 2 B 12:

Doch dem Zeus wird, wie man erzählt, der Kopf von Hephaistos gespalten, dagegen nach der Darstellung des Eumolpos oder dem Dichter, der diese Geschichte gestaltet hat, von Palamaon.

5 Vgl. Scholien zu Pindar, Olympien VII 66:

In der Dichtung des Musaios wird erzählt, daß Palamaon das Haupt des Zeus gespalten habe, als dieser die Athene hervorbringen wollte.

[1] Ob diese Behauptung wirklich in einer Dichtung des Musaios vorkam, bleibt zweifelhaft. Es wird sonst nirgends überliefert, und sie klingt ganz so, als ob Diogenes Laertius hier versehentlich die Grundanschauung der alten Milesier auf Musaios übertragen hätte. – [2] Poseidon.

6 Philodem, Von der Frömmigkeit 137, 5 S. 61 Gomperz = 2 B 14:

In gewissen Gedichten wird erzählt, daß alle Dinge aus der Nacht und dem Tartaros hervorgegangen seien; in andern dagegen heißt es, aus dem Hades und dem Äther. Der Verfasser der Titanomachie aber sagt, aus dem Äther, während Akusilaos behauptet, daß die Dinge zuerst aus dem Chaos entstanden seien. Dagegen heißt es in den Dichtungen, die man dem Musaios zuschreibt, zuerst seien Tartaros und die Nacht dagewesen.

7 Scholien zu Apollonios von Rhodos III, 1 = 2 B 15:

In den Dichtungen, die man dem Musaios zuschreibt, wird von zwei ⟨verschiedenen⟩ Abstammungen der Musen gesprochen, der älteren unter der Herrschaft des Kronos, und der jüngeren, die von Zeus und der Mnemosyne abstammten.

8 Ebenda zu III, 1035 = 2 B 16:

Musaios erzählt, daß sich Zeus, in Liebe zu Asteria entbrannt, mit dieser vermählt und sie danach dem Perseus geschenkt habe; von ihr sei ihm[1] dann Hekate geboren.

9 Theophrast, Pflanzengeschichte IX 19, 2 = 2 B 19:

Und wie man sagt, ist das Tripolium[2] nach Meinung des Hesiod und Musaios zu jedem guten Dinge nütze; daher graben auch die Leute nachts danach, wobei sie unter einem Zelte kampieren.

10 Pausanias X 9, 11 = 2 B 22:

Die Athener sind darin einig, daß die Niederlage bei Aigospotamoi[3] ihnen unverdientermaßen widerfahren sei. Sie wären nämlich für Geld von ihren Feldherren verraten worden; Tydeus und Adeimantos seien diejenigen, die Ge-

[1] Dem Zeus natürlich. – [2] Die Pflanze Aster tripolium. Im vorhergehenden hat Theophrast ⟨ablehnend⟩ vom Gebrauch gewisser Pflanzen ⟨oder Pflanzenteile⟩ als Amulett gesprochen. Eben darum handelt es sich auch beim Tripolium. – [3] 405 v. Chr.

schenke von Lysander angenommen hätten. Und zum Beweise für ihre Behauptung führen sie den Orakelspruch der Sibylle an. Für das Weitere aber führen sie das Orakel des Musaios an: »Denn gegen die Athener zieht ein wildes Gewitter herauf, dank der Niedertracht ihrer Führer. Doch wird ein gewisser Trost dabei sein: sie werden ja freilich die Stadt genug zum Sinken bringen, aber auch dafür büßen.«

EPIMENIDES VON KRETA

Vorbemerkung. Mit Rohde und Diels halte ich, ebenso wie Demoulin, an der historischen Realität des Epimenides fest, der im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr. Athen entsühnte. (Vgl. Neue Jahrb. f. klass. Altertum 1910 S. 683.) Er ist als einer der damals berühmtesten Seher und Reinigungspriester (»Katharten«) eine der charakteristischen Kulturerscheinungen der Zeit. Ob die ihm zugeschriebene Dichtung wirklich von ihm selbst herrührt oder unter seinem Namen von Onomakritos verfaßt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wenn auch das letztere wahrscheinlicher ist. Sicher aber gehört sie noch dem 6. Jahrhundert v. Chr. an, und darauf kommt es hier an.

1 Aelian nat. an. XII 7 = 3 B 2:

Man erzählt wirklich, daß auch der nemeäische Löwe vom Monde heruntergefallen sei. So lauten die Verse des Epimenides hierüber: »Denn auch ich[1] bin aus dem Geschlecht der schönhaarigen Selene, die, furchtbar erschauernd, das Tier, den Löwen von sich abschüttelte; in Nemea aber würgte und überwältigte ihn auf Anstiften der ehrwürdigen Hera 〈die göttliche Kraft des gewaltigen Herakles〉.[2]

2 Damaskios 124 I 320, 17 Ruelle (Eudemos fr. 117) = 3 B 5:

Epimenides aber habe zwei Urgründe angenommen, die Luft und die Nacht; von diesen sei Tartarus gezeugt, wie

[1] Wahrscheinlich spricht hier Musaios, doch s. auch Kranz zur Stelle. – [2] Ergänzt von Diels auf Grund von Hesiod, Theogonie 332.

ich glaube, als dritter Urgrund, als eine Mischung aus den beiden Urgründen; aus diesen zwei die Titanen... Und als sich diese miteinander paarten, sei ein Ei zur Welt gekommen ..., aus dem wieder ein anderes Geschlecht hervorgegangen sei.

3 Pausanias VIII 18, 2 = 3 B 6:

Epimenides von Kreta hat ebenfalls in seiner Dichtung behauptet, die Styx sei eine Tochter des Okeanos; sie sei aber nicht mit Pallas vermählt gewesen, sondern habe vom Peiras die Echidna geboren, wer auch immer dieser Peiras sein mag.

4 Philodem, Von der Frömmigkeit 61 b 1 S. 46 Gomperz = 3 B 8:

⟨Die Dichter⟩ erzählen, Typhon habe einen Anschlag auf die Herrschaft des Zeus gemacht (so Aischylos im Prometheus[1] und Akusilaos und Empedokles und viele andere). Bei Epimenides aber steigt Typhon, während Zeus schläft, zur Burg empor, überwältigt die Torwächter und dringt in das Innere ein. Da aber eilt Zeus zu Hilfe, und wie er sieht, daß die Burg in Feindes Hand ist, da soll er ihn mit dem Blitzstrahl getötet haben.

5 Plutarch, Solon 12 = 3 B 10:

Und was die Hauptsache ist, er ⟨Epimenides⟩ reinigte und heiligte durch gewisse Mittel zur Besänftigung der Götter und *Entsühnungen* und Gründungen die Stadt,[2] führte sie unter die Herrschaft des Rechtes zurück und machte sie gefügiger zur Eintracht. Man erzählt aber, wie er Munichia[3] gesehen habe, hätte er lange Zeit darüber nachgedacht und dann zu den Umstehenden gesagt, wie blind doch der Mensch gegenüber der Zukunft sei. »Denn die Athener würden mit ihren eigenen Zähnen die Festung einreißen, wenn sie ahnten, was für Leid ihnen die Stätte bringen würde.«

[1] 351ff. – [2] Athen. – [3] Hafenstadt von Athen.

6 Scholien zu Apollonios von Rhodos IV 57 = 3 B 14:

Epimenides erzählt, daß Endymion, wie er bei den Göttern verweilte, in Liebe zu Hera entbrannt sei. Als Zeus darüber in Zorn geriet, habe ihn Endymion gebeten, ihn in ewigen Schlaf zu versenken.

7 Scholien zu [Euripides'] Rhesos 36 = 3 B 16:

Epimenides erzählt, daß Pan und Arkas als Zwillingssöhne des Zeus und der Kallisto geboren seien.

8 Scholien zu Sophokles, Oedipus auf Kolonos 42 = 3 B 19:

Epimenides sagt, die Eumeniden seien Töchter des Kronos:
»Von dem stammten ab die schönhaarige goldene Aphrodite, die unsterblichen Moiren und die Erinyen mit ihren gleißenden Gaben.

9 Aratos 30ff. = 3 B 22:

Falls es denn wahr ist, so stiegen von Kreta nach dem Willen des mächtigen Zeus Kynosura und Helike zum Himmel empor, weil sie ihn damals, als er ein Knäblein war, in duftendem Diktamnoskraut[1] in der Nähe des Berges Ida in einer Höhle niedergelegt und genährt hatten, als die diktäischen Kureten den Kronos ein Jahr lang hinters Licht führten.

10 Scholien zau Artos 46 = 3 B 23:

Es gibt über den »Drachen«[2] eine kretische Sage: Wie einstmals Kronos nahte, da verwandelte sich Zeus in seiner Angst in einen Drachen, seine Ammen aber in Bären und täuschte so seinen Vater.[3] Und wie er dann die Herrschaft ⟨der Welt⟩ übernommen hatte, verewigte er das ihm und seinen Ammen Widerfahrene in dem arktischen Kreise des Himmels.

[1] Origanum dictamnus. – [2] Das Sternbild. – [3] Kronos.

PHEREKYDES VON SYROS

Kosmogonie

1 Aristoteles, Metaphysik IV 4. 1091 b 8ff. = 7 A 7:

Diejenigen von den alten Theologen, die eine Mittelstellung einnehmen[1] und nicht alles in der Form des Mythos ausdrücken, wie Pherekydes und einige andere, setzen das erste Erzeugende als das höchste Gut an ⟨Deutung des Aristoteles, der den Zeus des Pherekydes so deutet⟩.

2 Damaskios, Von den Prinzipien 124 b = 7 A 8 ⟨aus Eudemos fr. 117⟩:

Pherekydes von Syros sagt, daß Zas[2] ewig sei und Chronos und Chthonie,[3] die drei Urprinzipien ... Chronos aber habe aus seinem[4] Samen Feuer und Lufthauch ⟨Pneuma⟩ und Wasser gemacht ... Aus diesen, die in fünf Schluchten voneinander getrennt waren, habe sich ein zahlreiches anderes Geschlecht von Göttern gebildet, die sogenannte »Fünfschluft«[5] ⟨vielleicht dasselbe wie »Fünf-Welt«⟩.

3 fr. 1:

Zas und Chronos waren ewig wie auch Chthonie; Chthonie aber erhielt den Namen »Erde«, da ihr Zas die Erde als Ehrengeschenk gibt.

4 Probus zu Vergil, Hirtengedichte 6, 31 = 7 A 9:

Auch Pherekydes stimmt hiermit überein,[6] aber er nimmt andere Elemente an: den Zas, die Chthonie und Kronos,[7] womit er Feuer, Erde und Zeit bezeichnet; und es sei der

[1] Wegen des Sinnes der Worte »die gemischten unter ihnen« vgl. Ross zur Stelle. – [2] = Zeus. – [3] Die Erdgöttin. – [4] d. h. des Zas (αὐτοῦ lese ich mit Kern statt des überlieferten ἑαυτοῦ). Vgl. auch Zeller I[6], S. 105, 2. – [5] Die Deutung dieses Namens (Pentémychos) ist umstritten. – [6] Hinsichtlich der beim »Anfange« der Welt noch ungeschiedenen Elemente (?). – [7] Falsch, statt Chronos.

Äther[1] das herrschende, die Erde das beherrschte Element, die Zeit aber dasjenige, in dem das All gelenkt würde.

5 Hermias, Verspottung der heidnischen Lehren 12 = 7 A 9:

Pherekydes setzt als Urgründe Zas, Chthonie, Kronos. Zas sei der Äther,[2] Chthonie die Erde, Kronos ⟨Chronos⟩ die Zeit ... Lydus, Von den Monaten IV 3 = 7 A 9: Zeus ist selber die Sonne ⟨nach Pherekydes⟩.

6 Maximus von Tyros X S. 174 Reiske = 7 A 11:

Denk' aber auch an die Dichtung des Syriers ⟨Pherekydes⟩ und an Zeus und Chthonie und an Eros dabei und die Entstehung des Ophioneus und die Schlacht der Götter,[3] und an den Baum und das Gewand.

7 fr. 2 Clemens Stromateis VI 53 ⟨II 459, 4 Staehlin, aus Isidor⟩ = 7 B 2:

Damit sie erfahren, was die geflügelte Eiche[4] bedeutet und das an ihr hängende kunstvoll gewebte Tuch, überhaupt alles, was Pherekydes in allegorischer Einkleidung von den Göttern gesagt hat, nachdem er aus der Prophetie des Cham[5] den Stoff genommen hatte.

8 Griech. Papyri, herausg. von Grenfell und Hunt, Serie II n. 11 S. 23 = 7 B 2:

... ihm[6] machen sie die Häuser viel und groß. Als sie aber dies alles vollendet hatten, auch Sachen und Diener und Dienerinnen, und alles andere, was nötig ist – als nun alles bereit ist, da machen sie Hochzeit. Als der dritte Tag der Hochzeit kommt, da macht Zas ein großes und schönes Tuch und auf diesem stellt er in bunter Weberei die Erde und Ogenos und das Haus des Ogenos dar ...

[1] Wohl erst stoische Deutung, vgl. Zeller I^{6}, S. 105, 1. – [2] Vgl. fr. 4. – [3] Vgl. die folgenden Stücke. – [4] Nach Diels und anderen ist damit die (nach dem Vorbilde des Anaximander) baumstumpfförmig vorgestellte und freischwebend gedachte Erde gemeint. Vgl. Kranz zur Stelle. Siehe auch Praechter ^{12}, S. 30. – [5] d. h. Ham (der Sohn Noahs, 1. Mos. 9, 18 ff.), unter dessen Namen es ein apokryphes Buch gab (vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 856 Nr. 65), auf das Clemens anspielt (H. Lietzmann). Clemens' Behauptung einer Abhängigkeit des Pherkeydes von der Prophetie des Ham ist natürlich Unsinn. – [6] Zas.

(Und Zas spricht zu Chthonie) Denn da ich will, daß deine Hochzeit ist, ehre ich dich hiermit. Du aber sei mir gegrüßt und vermähle dich mit mir. Das, sagen sie, seien zuerst die Enthüllungsfeiern gewesen. Hieraus entstand der Brauch bei Göttern und Menschen. Sie aber empfängt von ihm das Tuch und antwortet ihm...

9 **Proklus zu Platon, Timaios 32 C ⟨II 54, 28 Diehl⟩ = 7 B 3:**

Pherekydes sagt, daß sich Zeus, als er im Begriff stand, die Welt zu schaffen, in Eros verwandelt habe, weil er den Kosmos aus den entgegengesetzten ⟨Elementen⟩ zur Eintracht und Liebe zusammenführte und allen Dingen dasselbe Streben einpflanzte und die Einheit, die alles durchdringt.

10 **Origenes gegen Celsus VI 42 II 111, 13 Koetschau ⟨aus Celsus⟩ = 7 B 4:**

Pherekydes aber, der weit älter als Herakleitos sei, erdichte, wie sich ein Heer gegenüber dem anderen in Schlachtreihe aufstellt, und als Führer des einen Kronos, des anderen Ophioneus. Er erzählt auch ihre gegenseitigen Herausforderungen und Kämpfe. Und sie hätten miteinander vereinbart, welche von beiden Parteien in den Ogenos[1] stürze, die sollte als besiegt gelten; die aber, die die anderen hinuntergestoßen und besiegt hätte, sollte den Himmel in Besitz haben. Mit diesem Gedanken, sagt er, hingen auch die Mysterien von den Titanen und Giganten zusammen, von denen berichtet wird, daß sie mit den Göttern kämpften, und die Überlieferungen der Ägypter von Typhon,[2] Horos und Osiris.

11 **Philon von Byblos, Sanchuniathon ⟨Eusebius, Einleitung zu den Evangelien I 10, 50⟩ = 7 B 4:**

Von den Überlieferungen der Phöniker ist auch Pherekydes ausgegangen, wie er seine Göttergeschichte verfaßte, von dem bei ihm Ophioneus heißenden Gott und den Ophioniden.

[1] Altertümlicher Name für Okeanos. – [2] d. h. der ägyptische Gott Seth; vgl. Kranz, Hermes 69 (1934), 114f.

12 Tertullian, Vom Kranz 7 = 7 B 4:

Pherekydes erzählt, daß Kronos vor allen andern bekränzt worden sei...

13 fr. 5 ⟨aus Origenes gegen Celsus VI 42⟩ (II 112, 20 Koetschau) = 7 B 5:

Unter diesem Teil ⟨der Welt⟩ ist das Reich des Tartaros; es bewachen dies aber die Töchter des Boreas, die Harpyien[1] *und die Windsbraut. Dorthin wirft Zeus solche Götter hinab, die sich in Frechheit überheben.*

14 fr. 13 a = Plutarch, Vom Gesicht im Monde 24 S. 938 B:

Falls wir bei Gott nicht sagen wollen, daß so, wie Athene dem Achill Nektar und Ambrosia einträufelte, als er keine Speise zu sich nehmen wollte, der Mond, der Athene genannt wird und ist, die Männer ernährt, indem er ihnen Ambrosia wachsen läßt, wie der alte Pherekydes glaubt, daß sich so die Götter ernährten.[2]

Von der Seele[3]

15 Suidas s. v. Pherekydes = 7 A 2:

Und zuerst hatte er die Lehre von der Seelenwanderung eingeführt.

16 Cicero, Tusculanen I 38 ⟨aus Poseidonios⟩ = 7 A 5:

Daher glaube ich für meine Person, daß auch andere im Lauf so vieler Jahrhunderte ⟨das gelehrt haben⟩, aber, soweit es durch die schriftliche Überlieferung feststeht, hat

[1] Der Name bedeutet die »Rafferinnen«, d. h. die mit sich durch die Lüfte fortreißenden Dämonen des Sturmes. – [2] Nämlich von Nektar und Ambrosia. – [3] Die folgenden Stücke sind insbesondere deshalb von Bedeutung, weil danach Pherekydes in seiner Seelenlehre als Vorgänger des Pythagoras erscheint. Hiermit ist zu kombinieren, daß nach alter Überlieferung, die jedenfalls schon Aristoteles gekannt hat, Pythagoras in einem persönlichen Verhältnis zu Pherekydes, und zwar in dem des Schülers zum Lehrer, gestanden hat. Hieraus ergeben sich wichtige philosophiegeschichtliche Zusammenhänge. Vgl. auch Rohde, Psyche II 167, 1.

zuerst Pherekydes aus Syros behauptet, daß die Seelen der Menschen unsterblich seien, freilich ein Denker aus sehr alter Zeit; lebte er doch unter der Herrschaft meines Geschlechtsgenossen ⟨gemeint ist Servius Tullius 578–538 v. Chr.⟩.

17 fr. 6 = Porphyrios, Von der Nymphengrotte 31:

Da Pherekydes von Syros Schlüfte, Gruben, Höhlen, Türen und Tore nennt und hierdurch die Geburt der Seelen und ihr Wiederabscheiden dunkel andeutet.

THEAGENES VON RHEGION

Vorbemerkung. In religionsphilosophischer Hinsicht ist dieser Theagenes eine sehr merkwürdige Erscheinung. Nach unserer auf beste Quellen zurückgehenden Überlieferung ist er offenbar im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts v. Chr. geboren; seine Heimat ist Rhegion an der Straße von Messina. Er ist also ein jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes von Kolophon und auch in derselben Gegend der westgriechischen Welt zu Hause wie dieser in der späteren Zeit seines Lebens. Und wenn wir den gewaltigen Vorstoß des Xenophanes gegen den anthropomorphen Polytheismus des Homer und Hesiod bedenken, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die allegorische Mythendeutung des Theagenes, wie sie uns in dem hier gegebenen Stück entgegentritt, eine bedeutsame geistesgeschichtliche Folge von Xenophanes' epochemachendem Vorstoß ist (über diesen siehe unten S. 113ff.). Diese erste allegorische Deutung des griechischen Nationalepos, die eine jahrhundertelange Nachwirkung haben sollte, ist zugleich ein Symptom beginnender Aufklärung und Kritik, wie ja Xenophanes der Sturmvogel der griechischen Aufklärung ist.

1 Scholien B zur Ilias Y 67 ⟨aus Porphyrios I 240, 14 Schrader⟩ = 8 n. 2:

Die Lehre von den Göttern überhaupt betrifft das Schädliche und ebenso das Unziemliche. Denn er ⟨Porphyrios ?⟩ behauptet, daß die Mythen von den Göttern unziemlich seien. Gegenüber solchem Urteil suchen die einen auf

Grund des Wortlautes ⟨?⟩ eine Lösung der Schwierigkeit in der Meinung, daß alles allegorisch gesagt sei von der Natur der Elemente, so z. B. bei den ⟨feindlichen⟩ Begegnungen der Götter. Sie behaupten, daß ja auch das Trockene mit dem Feuchten und das Warme mit dem Kalten kämpfe und das Leichte mit dem Schweren. Auch habe das Wasser die Fähigkeit, das Feuer auszulöschen, das Feuer die, das Wasser austrocknen zu lassen. Und ebenso liege sämtlichen Elementen, aus denen das Weltall bestände, ein Gegensatz zugrunde, und teilweise unterliege dieses auf einmal dem Untergang; das Ganze aber bleibe in Ewigkeit. Schlachten aber lasse der Dichter stattfinden, indem er das Feuer Apollon und Helios wie auch Hephaistos nenne, das Wasser Poseidon und Skamandros, den Mond Artemis, die Luft Hera u. dgl. In ähnlicher Weise gebe er zuweilen auch geistigen Eigenschaften und Zuständen Namen von Göttern; so sage er für die Einsicht Athene, für den Unverstand Ares, für die Begierde Aphrodite, für die Vernunft Hermes... Diese Art der Rechtfertigung ⟨des Dichters⟩ ist uralt; sie stammt von Theagenes von Rhegion, der zuerst über Homer geschrieben hat...

AKUSILAOS VON ARGOS

1 fr. 1 = Damaskios, Von den Prinzipien 124:

Akusilaos scheint mir als ersten Urgrund das Chaos anzunehmen, in der Meinung, daß er in jeder Hinsicht unerkennbar sei; nach diesem einen aber die zwei: Erebos als das männliche, die Nacht als das weibliche Prinzip. Aus der Vereinigung dieser ⟨beiden⟩ sei der Äther entstanden und Eros und Metis. Nach Eudemos[1] läßt er von denselben auch noch eine große Zahl anderer Götter abstammen.

[1] Nach der Darstellung des Eudemos, des Schülers des Aristoteles (fr. 117).

2 fr. 3 = Scholien zu Theokrit, arg. XIII:

Er ⟨der Dichter⟩ ist im Zweifel, zu wessen Sohn er den Eros machen soll. Nach Hesiod ist er der Sohn des Chaos und der Ge, nach Simonides des Ares und der Aphrodite, nach Akusilaos Sohn der Nacht und des Äthers.

3 fr. 5 = Philodem, Von der Frömmigkeit 92, 12:

Homer sagt, daß nicht nur die Träume Boten der Götter seien, sondern auch Hermes und Iris seien Boten des Zeus; nach einigen ist Iris auch die Botin der Hera, nach Akusilaos sogar die sämtlicher Götter. Pherekydes von Athen macht auch den Hermes zum Götterboten. Und Akusilaos behauptet, daß die Harpyien die Äpfel bewachten; dasselbe tut Epimenides, der sie für ein und dieselben mit den Hesperiden hält.

4 fr. 6 = Philodem ebenda 42, 12:

Nach Hesiod und Akusilaos stammt von der Echidna und dem Typhon der unsterbliche Hund Kerberos und andere wunderbare Abkömmlinge, wie auch der Adler, der nach Hesiod die Leber des Prometheus verzehrt.

5 fr. 9 a = Philodem ebenda 60, 16:

Akusilaos erzählt, daß Uranos die Hekatoncheiren,[1] aus Furcht davor, daß sie obsiegen könnten, in den Tartaros geschleudert habe, weil er wußte, daß diese Frevel solcher Art begangen hatten.

6 fr. 9 c = Philodem ebenda 34 c:

Akusilaos behauptet, daß Herakles den Feuertod gestorben sei.

7 fr. 10 = Philodem ebenda 63, 1:

Andron[2] erzählt in den Genealogien, daß auf Befehl des Zeus Apollon dem Admetos als Knecht gedient habe. Hesiod

[1] Die hundertarmigen Riesen, vgl. oben S. 25. – [2] A. von Halikarnass, Historiker, wohl noch aus dem 4. Jahrh. v. Chr. (Vgl. Jacoby, F. Gr. Hist. I 161 ff. u. 480 ff.)

und Akusilaos aber berichten, Zeus hätte den Apollon in den Tartaros schleudern wollen, aber auf Bitten der Leto habe er ⟨statt dessen⟩ einem sterblichen Manne als Knecht dienen müssen.

8 fr. 11 = [Apollodor] Bibliothek II 2:

Von Zeus und Niobe, dem ersten sterblichen Weibe, mit dem sich Zeus vermählte, stammte sein Sohn Argos; wie aber Akusilaos behauptet, auch Pelasgos.[1]

9 fr. 13 ⟨ebendaher II 6⟩:

Akusilaos nennt den Argos erdentsprossen.

10 fr. 14 ⟨ebendaher II 26⟩:

Die Töchter des Proitos, Lysippe, Iphinoe, Iphianassa, verfielen, als sie mannbar geworden waren, in Wahnsinn; wie Hesiod behauptet, weil sie die Weihen des Dionysos ablehnten; wie Akusilaos berichtet, weil sie das Götterbild der Hera verachtet hatten.

11 fr. 15 ⟨ebendaher II 94⟩:

Als siebente Arbeit legte er[2] dem Herakles auf, den kretischen Stier herbeizuschaffen. Akusilaos behauptet, dieser Stier sei derselbe, der die Europa dem Zeus über das Meer gebracht hätte.

12 fr. 16 ⟨ebendaher III 30⟩:

Der Sohn der Autonoe und des Aristaios war Aktaion. Dieser wurde bei Chiron erzogen und lernte das Jägerhandwerk. Er wurde dann später auf dem Kithairon von seinen eigenen Hunden zerrissen. Ein solches Ende fand er, wie Akusilaos berichtet, weil Zeus darüber zürnte, daß er um die Semele freite.

13 fr. 20[3] = Clemens, Stromateis I 102:

Akusilaos sagt, Phoroneus sei der erste Mensch gewesen.

[1] Vgl. zu dem Fragment Jacoby F. Gr. Hist. I, Kommentar zu fr. 25 des Akusilaos. – [2] König Eurystheus von Tiryns. – [3] Vgl. hierzu Jacoby F. Gr. Hist. I, Kommentar zu Akusilaos, fr. 23.

Julius Africanus bei Eusebius X 10, 7: Ogygos, unter dessen Regierung die erste Sintflut in Attika stattfand, während Phoroneus über die Argiver herrschte, wie Akusilaos berichtet.

14 fr. 21:

Okeanos heiratet die Thetis, seine eigene Schwester. Von ihnen stammen 3000 Flüsse ab; Acheloos ist der älteste von ihnen und am meisten geehrt.

15 fr. 27 = Scholien zu Apollonios von Rhodos IV 828:

Akusilaos sagt, die Skylla sei Tochter des Phorkys und der Hekate.

16 fr. 28 = ebenda IV 992:

Akusilaos sagt im dritten Buch,[1] daß infolge der Entmannung des Uranos Tropfen auf die Erde niedergefallen seien, aus denen die Phäaken entsprossen.

17 fr. 29 (ebenda 1146):

Von dem Vließ berichten die meisten, daß es aus Gold gewesen sei. Akusilaos aber behauptet in seinen »Genealogien«, es habe vom Meere eine purpurne Farbe erhalten.[2]

18 fr. 33 = Scholien H. Q. zu Odyssee X 2:

Deukalion, zu dessen Zeiten die Sintflut stattfand, war der Sohn des Prometheus. Nach Akusilaos stammte er von Hesione, der Tochter des Okeanos und des Prometheus.

19 fr. 35 = Scholien H. V. zu Odyssee XIV 533:

Erechtheus, der König von Athen, hatte eine Tochter; die hieß Oreithyia und war von auserlesener Schönheit. Eines Tages befahl er dieser, sich festlich zu kleiden, und sandte sie dann als »Korbträgerin« nach der Akropolis, um der Athene

[1] Seines Werkes, der »Genealogien« (die Bucheinteilung seines Werkes stammt erst aus alexandrinischer Zeit). – [2] Hierzu treffend Jacoby (im Kommentar zu fr. 37): »Rationalistische Absicht verrät nicht die Purpurfarbe an sich, wohl aber die Erklärung ihrer Entstehung.«

Polias[1] *zu opfern. In diese verliebte sich Boreas, der Windgott, und raubte sie heimlich vor den Zuschauern*[2] *und den Hütern des Mädchens. Er bringt sie nach Thrakien und macht sie dort zu seinem Weibe. Es werden ihm dann von ihr Zetes und Kalais geboren, die auch wegen ihres Heldentums mit den Halbgöttern auf der Argo nach Kolchis fuhren, um das ⟨goldene⟩ Vließ zu holen. (Die Geschichte steht bei Akusilaos).*

20 **fr. 37 = Scholien zu Nikander, Theriaka**[3] **11:**

Akusilaos behauptet, daß aus dem Blute des Typhon alle beißenden ⟨giftigen⟩ Tiere entsprossen seien.

21 **fr. 38 = Scholien zu Pindar, Olympien IX 70 a:**

Allbekannt ist die Geschichte von Deukalion und Pyrrha. Akusilaos bezeugt, daß sie die Steine hinter sich warfen und dadurch Menschen entstehen ließen.

22 **fr. 40 a (aus dem Papyrus von Oxyrrhynchos 1611):**

Mit Kaine, der Tochter des Elatos, vermählt sich Poseidon. Dann (es war ihr nämlich nicht erwünscht, Kinder zu bekommen, weder von ihm noch von irgendeinem andern) macht Poseidon sie zu einem unverwundbaren Manne, der unter den damaligen Menschen die größte Kraft hatte. Und wenn ihn jemand mit Eisen oder Erz treffen wollte, dann wurde er gerade am ersten überwältigt. Und dieser Kaineus[4] *wird König der Lapithen und führt Krieg mit den Kentauren. Dann stellt er einen Speer auf dem Markt auf und befiehlt, diesen als Gott zu verehren. Das aber mißfiel den Göttern, und wie Zeus ihn bei diesem Treiben sah, droht er ihm und regt die Kentauren gegen ihn auf. Und die hauen ihn, wie er aufrecht dasteht, in die Erde hinein und setzen einen Felsblock darauf zum Zeichen. Und er stirbt.*

[1] d. h. der Schutzherrin der Stadt Athen. – [2] Der Prozession zu Ehren der Göttin Athene. – [3] d. h. Gegenmittel gegen den Biss giftiger Tiere. – [4] Augenscheinlich hieß die Tochter des Elatos, solange sie Mädchen war, Kaine, und erst nach ihrer Verwandlung in einen Mann Kaineus.

Astronomische Dichtung des 6. Jahrhunderts v. Chr.

Vorbemerkung. Nicht von »astrologischer« Dichtung ist hier die Rede, wie die Überschrift des Abschnittes bei Diels und jetzt bei Kranz (S. 38) den Uneingeweihten glauben machen könnte, denn von »Astrologie« in unserem, d. h. dem spätantiken Sinne des Wortes ist bei den Griechen vor Platon überhaupt noch keine Rede.[1] Es wird aber im Griechischen, zumal der archaischen Periode, häufig für Sternkunde im gewöhnlichen Sinne das Wort »Astrologie« neben dem gleichfalls gebräuchlichen »Astronomie«, ohne Unterschied des Sinnes gebraucht.[2] Ob die folgenden unter Hesiods Namen überlieferten Stücke von diesem wirklich herrühren, bleibt unsicher, dagegen ist es neuerdings erwiesen, daß diese sternkundliche Dichtung des »Hesiod« alt ist, d. h. sicher schon dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehört.
Übrigens hat es Dichtungen sternkundlichen Inhalts (im Versmaß des Epos) schon im 6. Jahrhundert v. Chr. noch mehrfach gegeben. So hören wir von einer »Schiffer-Sternkunde«, die unter dem Namen des Thales umlief, aber von alexandrinischen Gelehrten, wohl mit mehr Recht, einem Phokaios von Samos zugeschrieben wurde. Sie enthielt bereits einen Sternbilderkatalog und Berechnungen von Schiffsdistanzen (vgl. Diels zu Kapitel 11 B). Aber alle Werke dieser Art bedeuten noch keine wissenschaftliche Astronomie, sondern höchstens deren Vorstadien.

HESIOD

Aus der alten, Astronomie genannten Dichtung unter Hesiods Namen, die vielleicht schon vor Thales verfaßt ist:[3]

[1] Vgl. des Herausgebers Untersuchung »Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen« (Hermes 1925, S. 373ff.). – [2] Vgl. des Herausgebers Untersuchung im Philologus 71 (1912), S. 441ff. – [3] Vgl. die Anmerkung bei Diels-Kranz S. 38 zu Zeile 14. – In diesem Gedicht waren, nach den erhaltenen Resten zu schließen, ganz überwiegend Sternsagen

1 fr 2:

Es gehen die winterlichen Peleaden[1] *unter ⟨d. h. an einem bestimmten Tage⟩.*

2 fr. 3:

Dann verschwinden die Peleaden.

3 fr. 4 = Plinius XVIII 213:

Hesiod (denn auch unter seinem Namen gibt es eine Astronomie) überliefert, daß der Frühuntergang der Plejaden zur Zeit der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche stattfindet.

4 fr. 5 = Scholien zu Arat. 172:

Hesiod sagt von den Hyaden[2]: Den Charitinnen ähnliche Mädchen, Phaisyle und Koronis und die schönbekränzte Kleeia und die liebreizende Phaio und die langgewandige Eudore, welche die Menschengeschlechter auf Erden »Hyaden«[3] nennen.

KLEOSTRATOS VON TENEDOS

(etwa 520 v. Chr.)[4]

1 fr. 1 = Scholien zu [Euripides'] Rhesos 528:

Aber wenn den dritten Tag über 80[5] Arktophylax[6] leuchtend ⟨am Himmel⟩ verweilt, gerade dann sinken die ⟨ersten Zeichen[7]⟩[8] des Skorpions zugleich mit dem Erscheinen der Morgenröte in das Meer.[9]

erzählt, d.h. sogenannte »Katasterismen« (Versetzungen irdischer Wesen an den Himmel als Sternbilder, durch göttliche Macht).

[1] d. h. die Plejaden. – [2] Dem bekannten Sternbilde. – [3] Der Name daher, weil der Aufgang dieses Sternbildes als Vorzeichen von Regen galt. – [4] Vgl. Diels' Anmerkung zu fr. 4. – [5] d. h. den 83. Tag. – [6] d. h. der Arktur. »Der das ganze Sternbild umfassende Name Arktophylax ist aus Arkturos im wissenschaftlichen Interesse gebildet, und zwar gewiß von einem Didaktiker vor Arat« (Diels). – [7] d. h. die ersten Sterne vom Bilde. – [8] Ergänzung nach Diels. – [9] Die Erklärung der Sache hat Boll, Sphera 192, 1 gegeben: »Wenn der Bootes mit seinem

2 fr. 2 = Plinius II 31:

Die Zeichen im Tierkreise soll dann[1] Kleostratos zuerst unterschieden haben, und zwar zuerst die des Widders und des Schützen.

3 fr. 3 = Hygin, Sterndichtung II 13:

Die Böcklein soll zuerst Kleostratos von Tenedos unter den Gestirnen gezeigt haben.[2]

4 fr. 4 = Censorin 18, 5:

Gewöhnlich hat man geglaubt, daß diesen Zyklus von acht Jahren Eudoxos von Knidos aufgestellt habe, aber man überliefert, daß ihn zuerst Kleostratos von Tenedos eingeführt hätte, und später andere Astronomen anders, die durch verschiedene Weisen der Einschaltung von Monaten ihre Acht-Jahr-Zyklen bekanntgegeben haben, wie das Harpalos,[3] Nauteles, Menestratos u. a. getan haben.

DIE SIEBEN WEISEN

Vorbemerkung. Nicht ohne Grund spricht man in der Geschichte der griechischen Kultur von einem Zeitalter der sieben Weisen. Man versteht darunter die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr., in der sich an bedeutenden Punkten des griechischen Mutterlandes und Kleinasiens in einer Reihe hervorragender Männer vorbildliche politische Wirksamkeit auf Grund einer starken Sittlichkeit und großartigen Gemeinsinns offenbart. »Es sind diejenigen Männer, welche den tiefsten Einblick getan haben in den Gang der irdischen Dinge, welche mit fester Hand das

Spätaufgang 83 Tage am Nachthimmel verweilt, so geht der Anfang des Skorpions in der Morgendämmerung unter, gleichzeitig mit den ersten Sternen des Bootes.«

[1] Nachdem Anaximander die schiefe Lage des Tierkreises (d. h. der Ekliptik) entdeckt hatte. Vgl. 12 A 5. – [2] d. h. unterschieden. – [3] Wahrscheinlich der Erbauer der Brücke über den Hellespont für König Xerxes 481/80 v. Chr.; vgl. Diels' Anmerkung, der hiernach Kleostratos um 520 v. Chr. angesetzt hat.

Staatsschiff zu lenken wissen und in jeder Lage im Rat wie im Gericht die treffende Entscheidung finden.«[1] Seit Platon hat man die Zahl dieser Männer auf sieben beschränkt, aber wer alles zu diesen sieben gehört hat, ist in unserer Überlieferung strittig, da bald dieser, bald jener Mann zu ihnen gerechnet wird und, wenn man die verschiedenen Meinungen darüber miteinander kombiniert, im ganzen mehr als zwanzig solcher Persönlichkeiten als zu diesem Kreise gehörig betrachtet werden. Das aber steht fest, daß Männer wie Solon, Thales, Pittakos von Mitylene und Bias von Priene allerseits zu diesem Kreise gerechnet worden sind. Mehrere von ihnen sind uns auch in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit genauer bekannt, allen voran Solon von Athen, dessen reine und starke Persönlichkeit aus seinen ethisch-politischen Gedichten noch heute vernehmlich zu uns spricht. Und einer von ihnen – Thales von Milet – sollte gar der erste griechische Philosoph werden (vgl. oben S. 1ff.).

Wir sehen, das Zeitalter der sieben Weisen geht der Entstehung der wirklichen Philosophie bei den Griechen unmittelbar voraus oder ragt vielmehr teilweise noch in die erste Generation der griechischen Philosophen hinein.

Aber diese »Weisen« sind (abgesehen von Thales) durchaus noch keine Philosophen im strengen Sinne des Wortes gewesen. Wie Aristoteles' Schüler, der Kulturhistoriker Dikaiarchos, urteilte, sind sie »weder weise noch (im eigentlichen Sinne) Philosophen gewesen, wohl aber Persönlichkeiten von besonderer Einsicht, die zugleich als Gesetzgeber gewirkt haben«. Schon hierin liegt angedeutet, daß diese »Weisen« Männer des praktischen Lebens gewesen sind, die unter ihren Mitbürgern eine bedeutsame, weit beachtete Tätigkeit entfaltet haben.

Die Gestalten vieler dieser Männer sind schon früh, teilweise sicher schon zu ihren Lebzeiten, von der üppig wuchernden Legende umwoben worden. Und schon früh gingen von manchen von ihnen geflügelte Worte um, die in kurzer, markiger Form die Summe ihrer Lebenserfahrung ausdrücken wollten. – Solche Kernsprüche der sieben Weisen sind schon früh, einzelne sicher schon gegen Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Umlauf gewesen. Schon ein Fragment des großen Lyrikers Alkaios und ein be-

[1] So treffend Eduard Meyer, Geschichte des Altertums II 715.

rühmtes Gedicht des Simonides bezeugen das, und dann insbesondere Platon (vgl. unten). Im Lauf der Zeit haben sich dann freilich noch manche Sprüche dieser Art dazu gesellt, die sicher nicht von ihnen herrühren, sondern erst aus weit späterer Zeit stammen. Eine sichere Sichtung des alten echten und des später hinzugekommenen fremden Gedankengutes ist daher mit unseren Mitteln nur in wenigen Fällen möglich. Wir geben daher im folgenden (außer den zwei Stellen aus Platon) nur eine knappe Auslese aus der Sammlung der Sprüche von Demetrios von Phaleron (3. Jahrhundert v. Chr.), die uns bei Stobaeus erhalten und bei Diels[5] S. 62ff. abgedruckt sind.[1] Wir sehen daraus, es sind lapidar geformte Grundsätze praktischer Lebensweisheit, die in ihrem Kernbestande aus der Zeit stammen, die dem Erwachen tiefdringender Reflexion, zumal auf ethischem und religiösem Gebiet, unmittelbar vorhergeht, ja zum Teil schon dieser gleichzeitig ist. Denn wenn wir auch diese Männer nicht zu den »Philosophen im engeren Sinne« rechnen können, so stehen sie doch, wie Zeller treffend sagt, »an der Schwelle der beginnenden Philosophie«.

1 Platon, Protagoras 343a[2] = 10 n. 2:

⟨Sokrates spricht:⟩ Zu diesen Männern[3] gehörten auch Thales von Milet und Pittakos von Mitylene und Bias von Priene und unser Solon und Kleobulos von Lindos und Myson aus Chenai und als siebenter wurde Chilon aus Sparta gerechnet. All diese waren Anhänger und Freunde und Schüler der spartanischen Verfassung.[4] Und daher läßt sich wohl begreifen, daß ihre Weisheit solcher Art war: kurze denkwürdige Aussprüche, die jeder von ihnen getan hat. Diese sind auch gemeinsam zusammengekommen[5]

[1] Die älteste erhaltene Sammlung von Sprüchen der sieben Weisen, freilich ohne Nennung ihrer Namen, ist die in einer Inschrift von Kyzikos aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. (vgl. dazu Diels, S. B. A. 1907, S. 457 und seine kritische Ausgabe dieses Textes bei Dittenberger, Sylloge III[3], Leipzig 1920, Nr. 1268). – [2] Platons Dialog »Protagoras« ist um 400 v. Chr. verfaßt. – [3] d. h. zu denen, die nach Spartaner-Art ganz kurze (lakonische) sinnvolle Aussprüche getan haben. – [4] Fiktion des Sokrates; im eigentlichen Sinn kann davon keine Rede sein. – [5] Alte Legende.

und haben eine Erstlingsgabe ihrer Weisheit dem Apollon in seinem Tempel zu Delphi dargebracht, indem sie solche Sprüche dort eingruben, wie sie ja alle im Munde führen: »Erkenne dich selbst!« und »Nichts zu sehr!« – Weshalb sage ich dieses? Weil dies die Art und Weise der alten Philosophen war, sozusagen eine kurze lakonische Ausdrucksweise. Es lief ja auch von Pittakos persönlich das Wort um, daß von den Weisen gerühmt wird: »Schwer ist es, gut zu sein.«[1]

2 **Platon, Charmides 164 D ff. = 10 n. 2:**

⟨Kritias spricht:⟩ Ich für meine Person behaupte, daß eben das die Besonnenheit[2] ist: sich selbst zu erkennen, und ich stimme mit jenem Manne überein, der in Delphi eine Inschrift dieses Inhaltes geweiht hat... Denn das Wort »Erkenne dich selbst« und das »Sei besonnen!« besagt ein und dasselbe, wie die Inschrift und ich behaupten, wenn auch vielleicht jemand meinen könnte, es sei etwas anderes. Wie es ja auch jenen Männern gegangen zu sein scheint, die die späteren Inschriften ⟨dem Gotte⟩ geweiht haben: das »Nichts zu sehr« und das »Übernimm eine Bürgschaft und schon ist das Unheil da!« Denn auch diese Männer glaubten, das Wort »Erkenne dich selbst« sei ein Rat und nicht eine Begrüßung der Eintretenden von seiten des Gottes. Und dann haben sie, damit auch sie nicht weniger nützliche Ratschläge stifteten, diese Inschriften ⟨dem Gotte⟩ geweiht.[3]

[1] Dies Wort des Pittakos wird bekanntlich schon in dem berühmten Gedichte des Simonides (556–468 v. Chr.) eingehend kritisiert. – [2] Sophrosyne; genau: Selbstbeherrschung. – [3] Es kommt bei diesen Platonstellen nicht auf die ganz willkürliche Deutung dieser Weisensprüche hier an, sondern darauf, daß sie bereits zu Platons Zeit allbekannt und vielbesprochen waren.

3 Stobaeus III 1, 172 Hense = 10 n. 3: Aus Demetrios' von Phaleron Sammlung der Aussprüche der sieben Weisen:

I. Worte des Kleobulos, Sohn des Euagoras aus Lindos

1. Maßhalten ist das Beste. – 2. Den Vater muß man ehren. – 4. Gern hören und nicht viel reden. – 9. Seinen Mitbürgern das Beste raten. – 10. Herr der Lust sein. – 11. Nichts mit Gewalt tun. – 12. Kinder erziehen. – 15. Den Feind des Volkes als Staatsfeind betrachten. – 17. Beim Weine nicht Sklaven züchtigen; sonst glaubt man, du wärest betrunken. – 18. Ein Mädchen aus gleichem Stande heiraten. Denn nimmst du eine aus vornehmem Geschlecht, erhältst du Herren und nicht Verwandte.

II. Sprüche Solons, des Exakestides Sohn aus Athen

1. Nichts zu sehr. – 3. Fliehe die Lust, die Unlust gebiert. – 9. Freunde erwirb nicht rasch; die du aber erworben hast, verwirf nicht rasch. – 10. Wenn du gehorchen gelernt hast, wirst du auch zu befehlen verstehen. – 12. Rate deinen Mitbürgern nicht das Angenehmste, sondern das Beste. – 19. Sei gegen deine eigenen Angehörigen milde. – 20. Erschließe das Unsichtbare aus dem Sichtbaren.

III. Sprüche des Chilon, des Damagetos Sohn aus Sparta

1. Erkenne dich selbst. – 7. Preise den Gestorbenen glücklich. – 8. Ehre den Älteren. – 10. Wähle lieber Verlust als schimpflichen Gewinn; – denn jener bringt nur einmal Gram, dieser immer. – 15. Beherrsche den Zorn. – 19. Gehorche den Gesetzen. – 20. Erleidest du Unrecht, versöhne dich. Wirst du aber mißhandelt, so wehre dich.

IV. Sprüche des Thales, Sohn des Hexamyes aus Milet

1. Übernimm eine Bürgschaft, und schon ist das Unheil da. – 4. Sei nicht reich durch Schlechtigkeit. – 8. Die Liebe, die du den Eltern erweist, erwarte selber im Alter von deinen Kindern. – 11. Unerfreulich ist Untätigkeit. – 12. Schädlich ist Mangel an Selbstbeherrschung. – 13. Schwer erträglich ist Mangel an Erziehung. – 15. Sei nicht untätig, auch dann nicht, wenn du reich bist. – 17. Laß dich eher beneiden als bemitleiden. – 18. Halte Maß. – 19. Trau nicht allen.

V. Sprüche des Pittakos, Sohn des Hyrrhas aus Lesbos

1. Den rechten Augenblick erkennen! – 2. Von dem, was du vorhast, sprich nicht. Denn wenn es dir nicht glückt, wirst du verlacht. – 10. Das Land ist sicher; auf das Meer ist kein Verlaß. – 11. Gewinn ist unersättlich.

VI. Sprüche des Bias, des Teutamides Sohn aus Priene

1. Die meisten Menschen sind schlecht. – 3. Geh langsam ans Werk; was du aber angefangen hast, bei dem harre aus. – 5. Sei weder gutmütig noch bösmütig. – 15. Was du Gutes vollbringst, das schreibe den Göttern zu, nicht dir.

VII. Sprüche des Periander, Sohn des Kypselos aus Korinth

3. Gefährlich ist vorschnelles Wesen. – 7. Die Lüste sind vergänglich, die Tugenden unvergänglich. – 8. Im Glück sei mäßig, im Unglück besonnen. – 10. Zeige dich würdig deiner Eltern. – 12. Sei gegen deine Freunde, ob sie Glück oder Unglück haben, immer derselbe.

ZWEITES KAPITEL

Die altionischen Naturphilosophen

THALES

Vorbericht. Unser Wissen von Thales und seiner Weltanschauung ist leider ganz fragmentarisch. Denn schon Platon und Aristoteles haben keinerlei Kenntnis einer Schrift von ihm mehr gehabt. Doch steht seine Lebenszeit (etwa 624–546 v. Chr. nach dem antiken Chronologen Apollodor) durchaus fest. Auch über seine Herkunft sind wir einigermaßen unterrichtet. Vielleicht war er der Sohn eines karischen Vaters – der Name Hexamyes ist karisch –, sicher aber der einer griechischen Mutter, aus vornehmem Geschlecht. Schon früh hat die Legende die Person dieses denkwürdigen Mannes umwoben. Schon im 5., wenn nicht im 6. Jahrhundert liefen Schriften unter seinem Namen um; auch charakteristische Anekdoten und Aussprüche von ihm, der als der älteste der sieben Weisen galt, wurden mit stillem Behagen und geheimer Bewunderung weitergegeben. Aber mag auch diese Überlieferung, wenigstens zum Teil, bis in seine eigene Lebenszeit hinaufreichen, sie ist doch mit großer Vorsicht zu benutzen: während der Milesier nach der einen Version als weltfremder Sterngucker nicht acht auf die Gassen gibt und daher in den Brunnen fällt, ist er nach der andern – und das ist die glaubwürdigere Tradition – der geniale Praktiker, der auf Grund seiner Himmelskunde mit weit vorausschauender Spekulation den Ertrag einer reichen Olivenernte des ganzen Landstriches von Milet bis Chios ausbeutet oder der noch am Abend seines Lebens durch Verlegung des Flußbettes des Halys dem Heer des Krösus den Übergang ermöglicht. Daran ist jedenfalls nicht zu zweifeln, daß er als unternehmender Kaufmann, vielleicht um dieselbe Zeit wie Solon von Athen, in Ägypten gewesen ist und Land und Leute des Pharaonenlandes, dieser uralten Kulturzone, mit hellem Auge betrachtet hat. Im Lande der Pyramiden und der Nilschwelle hat dann auch sein Denken mächtige Antriebe erhalten. – Dieser weitgereiste Milesier ist auch ein hervorragend politischer Kopf gewesen: wie er einst das Bündnis seiner Vaterstadt mit Krösus

widerraten haben soll, so zeugt auch sein Vorschlag, die ionischen Städte sollten ein »Panionion«, eine gemeinsame Bundesregierung aller Ionier, in Teos errichten, um so ihre ganze Kraft zur Behauptung ihrer Freiheit zu sammeln, um nicht vereinzelt dem Lyderkönig zu erliegen, von einem staatsmännischen Tiefblick, wie er in der Geschichte des griechischen Volkes nur zu selten ist.
Von Thales' Bedeutung als Begründer der Philosophie wie der Wissenschaft überhaupt ist oben die Rede gewesen und damit seine Stellung gegenüber allen Früheren klargestellt. Für die Denker der Folgezeit aber – abgesehen davon, daß er das erste Problem der griechischen Wissenschaft, die Frage nach dem Urgrunde der Dinge, aufwirft und unter Ausschaltung jeder übernatürlichen Macht beantwortet[1] – ist seine Bedeutung vor allem diese: Thales, der Begründer einer rein rationalen Wissenschaft, hat als Gegenstand seines Denkens die Natur und findet den Urgrund der Dinge in einem empirisch gegebenen Stoff (wobei jedoch zu beachten ist, daß Thales wie seine nächsten Nachfolger den Begriff des »toten« Stoffes noch gar nicht kennt, sondern für ihn und die nächsten Denkergenerationen sind Stoff und Kraft noch völlig ungeschieden, ein natürliches Ganzes). Diese beiden Tatsachen sind für die erste Entwicklungsphase der griechischen Philosophie entscheidend: sie ist durchaus Naturphilosophie, und zwar sogenannter »Hylozoismus«, d. h. die Materie (Hyle) gilt hier ohne weiteres als belebt und damit der Bewegung und Wandlung fähig. Diese älteste griechische Philosophie ist daher durchaus monistisch.
Thales' Anschauungen von Seele und Göttern, wie sie schon zu Platons Zeiten überliefert waren, stehen mit seiner Grundthese in keinem erkennbaren Zusammenhang.

A. Weltbild

—

I. Himmelskunde

An der ernsthaften Beschäftigung des Thales mit der Sternkunde ist angesichts der Einstimmigkeit unserer Überlieferung, deren ältester Zeuge Platon ist, nicht zu zweifeln. Von Einzelheiten ist sicher beglaubigt aber nur folgende Nachricht:

[1] vgl. die Einleitung S. 3ff.

1 Herodot I 74 = 11 A 5 ⟨vgl. Eudemos bei Diels-Kranz S. 74, 22ff.⟩:

⟨Während die Könige Alyattes von Lydien und Kyaxares von Medien⟩ mit gleichem Erfolge gegeneinander Krieg führten, ereignete es sich während einer Schlacht zwischen ihnen im 6. Jahre des Krieges, daß der Tag plötzlich zur Nacht wurde. Diesen Wandel des Tages hatte Thales von Milet den Ioniern vorausgesagt, indem er als Grenze dafür dies Jahr setzte, in dem dann auch wirklich der Wandel erfolgte.[1] ⟨Lyder und Meder brechen daraufhin die Schlacht ab.⟩

II. Mathematik

Thales' Beschäftigung mit der Geometrie ist durch Eudemos in seiner Geschichte der Geometrie bezeugt, wonach er die Anregungen dazu von den Ägyptern erhalten haben soll (11 A 11). Nach Eudemos hat Thales auch schon mehrere wichtige Sätze der Dreieckslehre gefunden (11 A 20). Im Anschluß daran soll er bereits Schiffsdistanzen berechnet haben, wie er andererseits die Höhe der Pyramiden aus ihrem Schatten (augenscheinlich vermittels einer Gleichung mit einer mittleren Proportionale) berechnet haben soll (11 A 21). Doch bleiben diese Nachrichten, weil nicht ausreichend beglaubigt (denn auch Eudemos besaß keine Schrift des Thales mehr; wir wissen daher nicht, worauf sich seine Kunde gründet), zweifelhaft.

III. Erdbild

2 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 294 a 28ff. = 11 A 14:

Andere meinten, daß die Erde auf dem Wasser ruhe. Diese

[1] Diese Sonnenfinsternis fand nach der Berechnung der modernen Astronomen am 22. Mai 585 v. Chr. statt. Vgl. Diels' Anm. zu S. 7, 23 der 3. Aufl. und »Antike Technik«, S. 3, 1. Andererseits Burnet, Early Greek Philosophy^3 41ff. und jetzt noch die Literatur bei Diels-Kranz 74. Thales' Voraussage gründet sich augenscheinlich auf seine Kenntnis der von den Chaldäern auf rein empirischem Wege gewonnenen sogenannten »Sarosperioden«; einen wirklichen Einblick in die kosmischen Ursachen des Phänomens hat er noch nicht gehabt, und konnte er (nach dem damaligen Stande der Himmelskunde) noch gar nicht haben.

Lehre haben wir nämlich als die älteste überkommen, die Thales von Milet vertreten haben soll, in der Meinung, daß die Erde, weil sie schwimmfähig sei, ⟨an der Oberfläche des Wassers⟩ bleibe, wie Holz oder anderes der Art.[1]

1. Erklärung der Erdbeben

3 Seneca, Naturwissenschaftliche Probleme III 14 = 11 A 15:

Thales behauptet, die Erde werde vom Wasser getragen. Sie werde wie ein Schiff bewegt, und infolge der Beweglichkeit des Wassers schwanke sie dann, wenn die Leute sagen, sie erbebe.[2]

2. Erklärung der Nilschwelle

4 Herodot II 20. Aetius IV 1, 1 = 11 A 16:

Die Etesien[3] sind die Ursachen der Anschwellung des Nilstromes, indem sie (seiner Strömung entgegenwehend) ihn hindern, ins Meer zu fließen.[4]

B. Der Philosoph[5]

—

I. Der Urgrund

5 Aristoteles, Metaphysik I 3. 983 b 6ff. = 11 A 12:

Von denen, die zuerst philosophiert haben, haben die meisten geglaubt, daß es nur stoffliche Urgründe der Dinge

[1] Diese Anschauung, daß die Erde als eine flache Scheibe auf dem Weltmeer schwimmt, war damals »Gemeingut der Kulturnationen« (Diels, S. B. A. 1891, S. 582, 1; Eugen Oder, Antike Quellensucher, S. 271). – [2] Die Beglaubigung dieser Lehre des Thales ist zweifelhaft, da sie erst bei Seneca (vgl. auch Aetius III 15, 1) auftritt. Zur Sache W. Capelle, Neue Jbb. 1908, S. 612f. und insbesondere R. E., Supplementband IV 363. – [3] Die im Ägäischen Meer jährlich im Hochsommer wehenden Nordostwinde. – [4] W. Capelle, Die Nilschwelle (Neue Jbb. 1914, S. 333f.) und oben Einleitung S. 3f. – [5] Notorisch falsche antike Nachrichten über Thales' Lehre und ebenso falsche antike Ausdeutungen dieser bleiben hier unberücksichtigt.

gebe. Denn woraus alle Dinge bestehen, und woraus sie als Erstem ⟨d. h. ursprünglich⟩ entstehen und worein sie als Letztes ⟨d. h. schließlich⟩ vergehen, indem die Substanz zwar bestehen bleibt, aber in ihren Zuständen wechselt, das erklären sie für das Element und den Urgrund ⟨Arché⟩[1] der Dinge, und daher glauben sie, daß weder etwas ⟨aus dem Nichts⟩ entstehe noch ⟨in das Nichts⟩ vergehe, in der Meinung, daß eine solche Substanz ⟨Physis⟩[2] immer erhalten bleibt... Denn es muß eine gewisse Substanz vorhanden sein, entweder eine einzige oder mehrere, aus denen alles übrige entsteht, während sie selbst erhalten bleibt. Über die Anzahl und die Art eines solchen Urgrundes haben freilich nicht alle dieselbe Meinung, sondern Thales, der Begründer von solcher Art Philosophie, erklärt als den Urgrund das Wasser (daher glaubt er auch, daß die Erde auf dem Wasser ruhe)...[3]

II. Von der Seele

6 **Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 19 = 11 A 22:**

Es scheint aber Thales, nach dem, was man von ihm überliefert, die Seele für etwas Bewegendes gehalten zu haben, wenn anders er behauptet hat, daß der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.[4]

[1] vgl. Einleitung S. 5. – [2] Wie das Folgende zeigt, gebraucht Aristoteles hier das Wort »Physis« in demselben Sinne wie »Arché«. – [3] Wenn Aristoteles dann im folgenden zu erklären versucht, wie Thales gerade auf das Wasser als Urgrund gekommen ist, so ist er sicher mit seiner Antwort im Irrtum (diese ist aber für Aristoteles' eigene Naturanschauung sehr bezeichnend). In Wahrheit ist Thales, der Sohn der Seestadt Milet, auf das Wasser als Urgrund der Dinge wohl vor allem durch meteorologische und geophysische, vielleicht auch biologische Beobachtungen und Schlüsse geführt worden. – [4] vgl. Burnet[3], S. 50. Siehe dagegen Zeller I[6] 265, 1; Jaeger, Paideia 247, 3. (Dagegen auf Burnets Seite Praechter 56.)

III. Von Göttern

7 Aristoteles, Metaphysik I 5 411 a 7 = 11 A 22:

Und einige behaupten, daß dem Weltall die Seele eingemischt sei; vielleicht hat daher Thales geglaubt, daß alles voll von Göttern sei.[1]

ANAXIMANDROS

Vorbericht. Während unser Wissen über Thales großenteils auf unsicherer Überlieferung beruht und wir nur ganz wenige Gedanken des ersten griechischen Philosophen als gut verbürgt betrachten dürfen, sind wir bei Anaximandros, dem großen Bahnbrecher, der seinen Vorgänger völlig in den Schatten stellen sollte, in ungleich günstigerer Lage. Hatten doch Platon und Aristoteles und ebenso Theophrast noch seine Schrift selber, und die aus Theophrasts Grundwerk schöpfenden späteren griechischen Doxographen bieten uns eine überraschende Fülle ebenso bedeutender wie mannigfacher Gedanken des Anaximandros. Wie ausgezeichnet unser Wissen über ihn fundiert ist, ergibt sich schon aus der wohlverbürgten Tatsache, daß kein Geringerer als einer der zuverlässigsten antiken Chronologen, Apollodor von Athen (in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) in einer Bibliothek (ob Athens oder Alexandriens steht dahin) ein Exemplar von Anaximandros' Schrift entdeckte und aus deren Inhalt (auf Grund einer Bemerkung des Anaximandros über seine eigene Person) feststellen konnte, daß dieser um 547/46 v. Chr., d. h. zur Zeit des Falles von Sardes, 64 Jahre alt gewesen war. Es war also die Schrift des Anaximandros mit ihrer Fülle erstaunlicher Gedanken die ausgereifte Frucht eines langen Denker- und Forscherlebens.

Anaximandros wurde nach guter Überlieferung (Apollodor) um 611 v. Chr. geboren und starb im Jahr 546. Auch daran ist –

[1] vgl. schon Platon, Gesetze X 899 B und zu dieser Anschauung Zeller I⁶ 264f.

schon von vornherein – nicht zu zweifeln, daß er, der gleichzeitig mit Thales in seiner Vaterstadt Milet lebte und nur etwa 15 Jahre jünger als dieser war, diesen persönlich gekannt und in enger Gedankengemeinschaft mit ihm gestanden hat. Das wird auch durch die dogmengeschichtliche Betrachtung bestätigt: für Anaximandros steht dasselbe Grundproblem im Vordergrunde wie für Thales: die Frage nach dem Wesen des Urgrundes (Arché). Wir verstehen daher, wenn ihn unsere Überlieferung einstimmig als »Schüler und Nachfolger des Thales« bezeichnet. Haben wir hier doch bereits die ersten Anfänge zur Bildung einer Denkergemeinschaft, einer »Philosophenschule«, wie die späteren Quellen es nennen.[1]

Die Schrift des Anaximandros war das erste Buch in griechischer Prosa überhaupt. Schon diese Tatsache verrät dem Kulturhistoriker, daß das Denken der damaligen Menschen griechischen Blutes, wenigstens ihrer wahrhaft führenden Geister, über Nacht sozusagen, ein völlig anderes geworden ist: das mythische Denken ist – in der geistigen Welt dieser »Führer« – völlig überwunden: an die Stelle der Schöpfungen des Glaubens und der Phantasie in gebundener Rede (Homer und Hesiod) tritt das ebenso nüchterne wie kühne, rein vernunftmäßige Denken, für das die Form der Prosa die allein angemessene ist. Die griechische Prosa des Anaximandros ist also der Ausdruck einer tiefgreifenden Umwandlung im Denken jener Generation, die die Philosophie wie die Wissenschaft überhaupt für immer begründen sollte.

Auch in Anaximandros zeigt sich die unlösliche Vereinigung des Naturforschers und des Naturphilosophen. Auf beiden Gebieten ist er bahnbrechend, der »Hauptkerl«, mit Nietzsche zu reden, während Thales nur der »Vorläufer« war. Die »Meteora«, die Dinge in der Höhe – worunter damals, d. h. bis auf Aristoteles, ebenso die Vorgänge in der Region der Gestirne wie die im Bereich der Wolken verstanden werden – sie sind es, die diese alten Physiker in erster Linie interessieren. Und dieser »Meteorologe« Anaximandros erweist sich uns als ein ebenso kühner wie umfassender und tiefdringender Geist. Er zuerst gibt uns, d. h. der abendländischen Menschheit, eine rein physikalische Erklärung der »Me-

[1] vgl. hierzu Diels, Die ältesten Philosophenschulen der Griechen, in der Festschrift für Eduard Zeller (Leipzig 1887), S. 241f.

teora« wie auch wohl schon der Erdbeben. Was das besagen will, mag man sich an dem Vergleich mit der damals und noch lange danach herrschenden landläufigen Meinung klarmachen, derzufolge Zeus selber es ist, der regnet, Blitze schleudert und donnert, während sein Bruder Poseidon sogar tief im Binnenlande als »Herr der Erdtiefe« und damit als Urheber der Erdbeben gefürchtet und verehrt wird. – Die Bedeutung des Anaximandros als Astronom und Astrophysiker aber werden uns die doxographischen Nachrichten zeigen. Und mehr noch: Anaximandros entwirft als erster unter allen Menschen eine rein physikalische Kosmogonie, d. h. eine ausschließlich auf Beobachtung und rein rationales Denken gegründete Entstehungsgeschichte unseres Kosmos, wie er denn auch als erster erkennt, daß unsere Welt ein »Kosmos«, d. h. ein planvoll geordnetes Ganzes ist. Und auf anderer Seite zeigt er sich als der ebenso exakte wie geniale Naturforscher, der Gedankenpfade betritt, die niemand zuvor gegangen ist, ja solche Gedanken in die Tat umsetzt: Anaximandros entwirft als erster eine Erdkarte (von der damals bekannten Verteilung von Land und Meer), wie er auch als erster eine »Sphäre«, d. h. einen Himmelglobus, konstruiert (s. unten). Von schlechthin singulärer Kühnheit aber ist seine Entdeckung der frei im Weltraum schwebenden Lage unserer Erde und seine quasi mathematische Begründung[1] dieser, für das damalige Denken unerhörten, ja unfaßbaren Annahme. Und demgegenüber als würdiges Gegenstück seine wahrhaft verwegenen Gedanken von der Entstehung aller Lebewesen, einschließlich des Menschen!

Und nun Anaximandros, der Philosoph, gegenüber seinem Vorläufer Thales! Zunächst: Erst bei Anaximandros ist das Wesen des Arché-Begriffes zu voller Klarheit entwickelt. Vor allem aber: der ungeheure Fortschritt des Anaximandros in der Wahl seiner Arché gegenüber Thales! Hier tut Anaximandros den ersten Schritt über das sinnlich Gegebene hinaus, in der zielklaren Richtung auf einen metaphysischen Begriff. Er weiß auch, warum er

[1] Daß überhaupt das Welt- und das Erdbild des Anaximandros in seinem Aufbau eine »mathematisierende Tendenz« verrät, hat jüngst Jaeger (nach Diels' und Jacobys Vorgang) überzeugend gezeigt (Paideia 214f.).

als Arché gerade das »Unendliche« setzt. Denn nur ein solcher Begriff kann die ewige Dauer des Lebensprozesses verbürgen. Und eben den Lebensprozeß im Makro- wie Mikrokosmos soll ja das Wesen der Arché begreiflich machen.

Ein weiterer höchst bedeutsamer Schritt des Anaximandros ist sein Versuch, sich die Auswirkung des Urgrundes im Weltprozeß im einzelnen vorzustellen und erst so begreiflich zu machen. Hier gerät er freilich in einen Widerspruch mit sich selbst, den erst sein Nachfolger Anaximenes ausgleichen sollte: Anaximandros denkt sich das Unendliche augenscheinlich als eine qualitativ einheitliche, im übrigen aber noch unbestimmte Stoffmasse. Hiermit ist aber seine Annahme einer »Ausscheidung« der Gegensätze, d. h. gegensätzlich qualifizierter Stoffe aus dem Unendlichen, das sie nur potentiell, nicht aktuell enthält, unvereinbar.

Von wahrhaft fundamentaler Bedeutung aber für das Verständnis des Denkers Anaximandros ist das einzige, aus seiner Schrift nahezu wörtlich erhaltene, Fragment (s. unten). Zeigt es uns doch in ebenso plastischer wie monumentaler Sprache, daß hier zum erstenmal im Denken der Menschheit der Begriff einer alles Geschehen, d. h. den gesamten Weltprozeß beherrschenden, ihm immanenten Gesetzlichkeit, d. h. der des Weltgesetzes, erfaßt ist.

Und nun noch ein Wort zur Kennzeichnung der ganzen Denkweise des Anaximandros, wie dieser ionischen »Hylozoisten« überhaupt! Wenn Anaximandros – in unserer Sprache zu reden – unter dem »Unendlichen« den unendlichen Stoff versteht, so tut er (wie seine Nachfolger) das ausschließlich in dem Sinn, daß für ihn – wie für diese ganze Denkergeneration – Stoff und Kraft noch völlig ungeschieden sind. Daher auch seine Prädikate des »Unendlichen«. Alles Geschehen aber in dieser Welt beruht nach der Auffassung des Anaximandros und seiner Nachfolger auf Bewegung, auf Bewegung, die niemals aufhört. Gehört doch eben diese Bewegung zu dem innersten Wesen des Urgrundes, der ja eben durch sein Wesen das Geschehen, d. h. das Leben im Makro- wie Mikrokosmos, begreiflich machen soll.

A. Weltbild

I. Himmelskunde

1 Diogenes Laertius II 2 = 12 A 1:

... er konstruierte auch eine Sphaera.[1]

2 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 471, 1ff. Diels = 12 A 19:

Die Forschung über die Größe und Entfernung ⟨der Planeten⟩ hat zuerst Anaximandros angestellt, wie Eudemos berichtet, der die Feststellung ihrer Reihenfolge[2] auf die Pythagoreer[3] als Urheber zurückführte. Die Größe und die Entfernung von Sonne und Mond sind bis jetzt auf Grund der Beobachtungen bei den Finsternissen erkannt worden, die die Grundlage zu ihrer Erfassung boten. Wahrscheinlich hat das auch Anaximandros gefunden, auf Grund des Vorüberganges von Merkur und Venus an diesen.[4]

3 Hippolytos I 6, 5 = 12 A 11:

Der Kreis der Sonne ist ⟨nach Anaximandros⟩ 27mal so groß ⟨wie die Erde; der des Mondes 19mal so groß⟩.[5]

Vgl. Aetius II 20, 1 = 12 A 21, wonach der Sonnenkreis 28 mal so groß wie die Erde ist.[6]

[1] d. h. einen Himmelsglobus: eine große Halbkugel, in die man von unten hineinsieht, an deren innerer Wandung (der Innenseite des Kugelmantels) sämtliche bekannten Sternbilder (nach ihrem Stande zueinander in einem ganz bestimmten Zeitpunkte) deutlich sichtbar eingetragen waren. – [2] Im Weltraum, von außen nach innen gerechnet. – [3] vgl. hierzu Zeller I[6] 225, 1. – [4] An Sonne und Mond. Zur Sache vgl. Tannery 87f., der zeigt, daß solche Erkenntnis auf Grund dieser Methode zur Zeit des Anaximandros noch ganz unmöglich war. – [5] Ergänzt von Diels auf Grund von 12 A 22. – [6] vgl. zu diesem Stück die grundlegende Abhandlung von Diels, Über Anaximanders Kosmos (Archiv für Gesch. d. Philos. X 228ff.). Danach hat sich Anaximandros den inneren Radkranz des Mondes 18mal so groß wie die Erde gedacht. Es war also nach Anaximandros der Durchmesser des inneren Sonnenreifes = 27 Erddurchmessern, der des inneren Mondreifes = 18 Erddurchmessern.

4 **Aetius II 21, 1 = 12 A 21:**

⟨Anaximandros behauptete⟩ die Sonne selbst sei gleich der Erde, dagegen der Kreis, von dem sie ihr Luftloch hat und von dem sie herumgetragen wird, 27 mal so groß wie die Erde.[1]

5 **Aetius II 15, 6 = 12 A 18: ⟨Vgl. Hippolytos I 6, 5⟩:**

Zuoberst von allen Gestirnen habe die Sonne ihren Stand, danach komme der Mond und unter ihm die Fixsterne und die Planeten.

1. Ursache der Wenden

6 **Aristoteles, Meteorologie II 1. 353 b 6ff. = 12 A 27:**

Ursprünglich sei die ganze Oberfläche der Erde feucht gewesen. Wie sie aber dann von der Sonne ausgetrocknet wurde, sei der eine Teil ⟨der Feuchtigkeit⟩ verdunstet und habe die Winde und die Wenden von Sonne und Mond verursacht,[2] der übriggebliebene Teil dagegen sei das Meer. Daher würde dies auch immer weniger, weil es austrockne, und schließlich würde es allmählich ganz trocken werden.

7 **Achilles 19 ⟨46, 20 M., aus Poseidonios⟩ = 12 A 21:**

Einige, zu denen auch Anaximandros gehört, behaupten, die Sonne, die die Gestalt eines Rades habe, entsende das Licht. Denn wie bei dem Rade die Nabe hohl ist, von der die Speichen sich zu dem äußeren Umfange der Felgen erstrecken, so mache auch die Sonne, die aus dem Hohlraum das Licht entsende, die Erstreckung ihrer Strahlen und lasse sie von außen ⟨von ihrem äußeren Rande her⟩ im Kreise leuchten ... Wie aus einer Trompete entsende sie aus

[1] vgl. Zeller I^6 224, 2. – [2] Diese Meinung des Anaximandros verrät uns, daß er die Region der Gestirne und das Reich der Wolken überhaupt noch nicht grundsätzlich unterschied, weil er von der ungeheuren Entfernung der Gestirne noch keine Ahnung hatte.

einem hohlen und engen Raum das Licht, wie aus ⟨einem, vermutet Diels⟩ Blasebalg.

8 Aetius II 20, 1 = 12 A 21:

Die Sonne sei ein Kreis ..., einem Wagenrade ähnlich; sie habe den Felgenkranz hohl, der voll von Feuer sei und an einer Stelle durch eine Mündung das Feuer zum Vorschein kommen lasse wie durch einen Blasebalg.[1]

2. Bewegung von Sonne und Mond

9 Aetius II 16, 5 = 12 A 18:

Anaximandros behauptet, daß von den Kreisen ⟨d. h. Kreisrädern⟩ und den Kugeln, auf denen ein jeder ⟨Planet⟩ einherfahre ⟨von denen ein jeder Planet getragen werde⟩, die Planeten fortbewegt würden.

3. Mond

10 Aetius II 25, 1 = 12 A 22:

Der Mond sei ein Kreis, gleich wie ein Wagenrad, das den Felgenkranz hohl und von Feuer erfüllt habe, gerade wie der der Sonne. Er habe eine schiefe Lage wie jene und ein einziges Luftloch wie die Röhre eines Blasebalges. Er verfinstere sich ⟨für uns⟩, entsprechend den Umdrehungen des Rades.

An anderer Stelle, Aetius II 29, 1, wird die Mondfinsternis anders erklärt: dadurch, daß die Mündung ⟨des Luftloches⟩ in dem Felgenkranz verstopft wird. Ganz entsprechend von der Sonnenfinsternis.

11 Aetius II 24, 2 = 12 A 21:

Die Mondfinsternis erfolge dadurch, daß die Mündung des Feuerluftloches verstopft wird.

[1] vgl. hierzu Zeller I^6 222, 1 von den Gestirnssphären des Anaximandros, und über Anaximandros als Begründer der Sphärentheorie I^6 225 f. und insbesondere Diels, Das Weltbild des Anaximandros (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, S. 228 ff.).

12 Aetius II 28, 1 = 12 A 22:

Anaximandros behauptet, daß der Mond eigenes Licht habe ⟨?⟩.

II. Die Erde

1. Ihre Lage

13 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 295 b 10ff. = 12 A 26:

Einige – so von den ältesten Denkern Anaximandros – behaupten, daß die Erde infolge ihrer Gleichheit an ihrem Platze verharre. Denn das, was im Mittelpunkt ruht und sich in gleicher Weise zu den äußersten Rändern verhält,[1] kann sich um nichts mehr nach oben oder nach unten oder nach einer der beiden Seiten bewegen. Daß es sich aber zugleich nach entgegengesetzten Seiten bewege, ist unmöglich, so daß es notwendigerweise in seiner Ruhelage verharrt.[2] Vgl. Hippolytos I 6, 3: Die Erde verharre in der Schwebe, von nichts aus ihrer Lage verdrängt, da sie an ihrem Platze infolge ihres gleichen Abstandes von allen Seiten verharre.

14 Theo von Smyrna 198, 18 Hiller = 12 A 26:

Anaximandros behauptet, daß sich die Erde im Weltraum in schwebender Lage befinde, und zwar im Mittelpunkt der Welt.[3]

2. Gestalt der Erde

15 Pseudoplutarch, Stromateis 2 ⟨aus Theophrast⟩ = 12 A 10:

Die Erde habe die Gestalt eines Zylinders, dessen Höhe ein Drittel seiner Breite ⟨d. h. des Durchmessers seiner

[1] d. h. den gleichen Abstand vom äußeren Rande der Weltkugel, d. h. vom Kugelmantel hat. – [2] Von dieser Anschauung des Anaximandros (und ihrer Begründung) scheinen Parmenides und Demokrit abzuhängen; vgl. Aetius III 15, 7 = 28 A 44. – [3] Ich lese hier mit Montucla κεῖται (anstatt κινεῖται). Vgl. auch Zeller I^6 303, 1. Zur Sache vgl. auch Diels 12 A 1 und 2.

Grundfläche⟩ sei. Vgl. Hippolytos I 6, 3: Die Gestalt der Erde sei gewölbt,[1] abgerundet, einer Säule ⟨d. h. einem Säulenstumpfe⟩ ähnlich. Auf der einen ihrer beiden Grundflächen gehen wir ⟨= befinden wir uns⟩; die andere liegt dieser gegenüber.

3. Anaximandros entwirft die erste Erdkarte

16 Agathemeros I 1 ⟨aus Eratosthenes⟩ = 12 A 6:

Anaximandros von Milet, der Schüler des Thales, hat als erster gewagt, die bewohnte Erde auf einer Karte zeichnerisch darzustellen. (Nach ihm hat dann Hekataios von Milet, ein weitgereister Mann, seine Zeichnung im einzelnen verbessert, so daß die Sache allgemein bewundert wurde).[2]

4. Entstehung des Meeres

17 Aetius III 16, 1 = 12 A 27:

Anaximandros behauptet, das Meer sei ein Überbleibsel der ursprünglichen Überflutung; hiervon habe das Feuer den größeren Teil ausgetrocknet, den Rest aber durch Auskochung umgewandelt.[3]

5. Seismologie

Ob Anaximandros schon eine physikalische Erklärung der Erdbeben gegeben hat, bleibt trotz Ammian XVII 7, 12 = 12 A 28 sehr zweifelhaft, denn hier hat Ammian (oder sein Abschreiber) augenscheinlich Anaximandros mit Anaximenes verwechselt, wie schon Accursius in seiner Ausgabe des Ammian (Augsburg 1553) und, ohne von Accursius zu wissen, 300 Jahre später Ideler zu Aristoteles' Meteorologie I 586 Anm. vermutet hat.

[1] vgl. Diels, Dox. Gr. 218. – [2] Vgl. Strabo I S. 7 C., auch Diogenes Laertius II 2 = 12 A 1. – [3] d. h. bewirkt, daß das übriggebliebene Wasser salzig wurde.

III. Meteorologie[1]

18 Hippolytos I 6, 7 = 12 A 11:

Die Winde entständen, indem die feinsten Ausdünstungen der Luft sich absonderten und, wenn sie sich zusammengeballt hätten, in Bewegung gerieten.

19 Aetius III 7, 1 = 12 A 24:

Der Wind sei ein Fließen der Luft, indem die feinsten und feuchtesten Teile in ihr von der Sonne in Bewegung gesetzt oder zum Schmelzen gebracht würden.

20 Aetius III 3, 1 = 12 A 23 ⟨von Donner, Blitz, Wetterstrahl, Wirbelstürmen⟩:

Anaximandros behauptet, daß alle diese Vorgänge durch das Pneuma[2] verursacht würden.[3] Wenn dieses nämlich von einer dicken Wolke umschlossen sei und sich dann gewaltsam einen Ausweg bahne und infolge seiner Feinteiligkeit und Leichtigkeit ausbreche, dann bewirke das Zerreißen ⟨der Wolke⟩ das Krachen, das Auseinanderziehen gegenüber der[4] Schwärze der Wolke das Aufleuchten ⟨des Blitzes⟩.[5]

B. Der Philosoph

—

I. Der Urgrund

21 Simplicius zu Aristoteles, Physik 24, 13ff. Diels = 12 A 9:

Anaximandros, des Praxiades Sohn aus Milet, der Schüler und Nachfolger des Thales, hat als Urgrund und Element

[1] Hiervon wird hier nur eine Probe gegeben, um Anaximandros' Prinzip der Erklärung der meteorischen Vorgänge klarzumachen. Des Näheren vgl. W. Capelle, Artikel Meteorologie in der R. E. (1935) unter Anaximandros. – [2] d. h. zusammengepreßte, unter starkem Druck stehende Luft. – [3] vgl. Seneca, Physikalische Probleme II 18: Anaximandrus omnia ad spiritum rettulit. – [4] By contrast with the darkness of the cloud (Burnet). – [5] Vgl. Seneca II 18 = 12 A 23.

der Dinge das Unendliche[1] angenommen, indem er als erster diesen Namen für den Urgrund gebrauchte.[2] Er bezeichnet aber als Urgrund weder das Wasser noch ein anderes der sogenannten Elemente, sondern eine andere unendliche Substanz, aus der sämtliche Himmel entstanden seien und die Welten in ihnen.[3] »*Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Notwendigkeit. Denn sie leisteten einander*[4] *Sühne und Buße für ihr Unrecht,*[5] *gemäß der Ordnung der Zeit.*«[6] Offenbar hat Anaximandros, der den Wandel der vier Elemente ineinander beobachtet hatte, nicht eins von diesen als Grundlage ⟨Substrat⟩ annehmen wollen, sondern ein anderes neben ihnen...

22 Aristoteles, Physik III 7 207 b 35ff. = 12 A 14:

Als Materie ist das Unendliche die Ursache... Es gebrauchen aber auch alle die anderen Denker das Unendliche als Materie.[7]

[1] Das Wort »Ápeiron« kann nur das Unendliche, d. h. das Unbegrenzte bezeichnen, was sich übrigens als Meinung des Anaximandros (von sprachlichen Gründen abgesehen) mit absoluter Sicherheit schon aus dem Grunde ergibt, der ihn bewog, als Urgrund das »Ápeiron« anzunehmen; vgl. unten. Schon daher ist Nietzsches Erklärung des »Ápeiron« als das »Unbestimmte« verkehrt. – [2] vgl. Hippolytos I 6, 2 = 12 A 11 und dazu Burnet³, S. 54, 2. Dagegen Joël I, S. 256, 4. – [3] Erwin Pfeiffer, Sternglaube 80, versteht hier unter κόσμοι die Sphären, d. h. Himmelsräder der Planeten. – [4] »Das Unterliegende dem Überlebenden und dieses wieder, untergehend, dem künftig Entstehenden.« So treffend Diels, unter Verweisung auf Euripides, Chrysipp fr. 839, 13. – [5] Burnet³, S. 54, 1. – [6] Dieses einzige Fragment des Anaximandros bietet schon wegen seiner bildhaften Ausdrucksweise besondere Probleme. Eins aber ist sicher, daß hier zum erstenmal der Begriff einer alles Geschehen beherrschenden Gesetzlichkeit klar zur Erscheinung kommt, und zwar, wie jüngst Werner Jaeger glänzend gezeigt hat, nach dem Vorbilde der für jeden Einzelnen unbedingt verbindlichen Rechtsidee der »Polis«, des griechischen Bürgerstaates (Paideia, S. 217f.). Durch diese glückliche, geradezu evidente Erklärung Jaegers ist jede mystische Deutung des berühmten Fragmentes erledigt. – [7] Nach Aristoteles, der bekanntlich die Schrift des Anaximandros noch vor sich hatte, verstand dieser also unter dem Unendlichen den unendlichen Stoff, wobei man aber nicht übersehen darf, daß auch Anaximandros

1. Gründe, weshalb Anaximandros das Unendliche als Prinzip annahm

23 Aristoteles, Physik III 8. 208 a 8 = 12 A 14:

»Damit das Werden nicht aufhört.«

24 Pseudoplutarch, Stromateis 2 ⟨aus Theophrast⟩:[1]

Anaximandros erklärte, daß das Unendliche die alleinige Ursache von Entstehung und Untergang des Ganzen sei... Er behauptete aber, daß der Untergang und viel früher die Entstehung erfolge, indem sich seit unendlicher Zeit alle diese Vorgänge wiederholten.

2. Prädikate des Unendlichen

25 Aristoteles, Physik III 4. 203 b 6ff. = 12 A 15:

Alles ist entweder »Anfang«[2] oder ⟨stammt⟩ aus dem »Anfang«; von dem Unendlichen aber gibt es keinen Anfang. Denn dann gäbe es auch ein Ende von ihm. Ferner ⟨muß es⟩ als Anfang ungeworden und unvergänglich sein. Denn alles, was geworden ist, muß notwendig einmal ein Ende nehmen, und von jedem Untergang gibt es ein Ende.[3] Daher gibt es, wie ich behaupte, keinen Anfang von diesem, sondern es scheint vielmehr dieses der Uranfang aller andern Dinge zu sein und alles zu umfassen[4] und alles[5] zu lenken,[6] wie jene behaupten, die nicht neben dem Unend-

Stoff und Kraft noch gar nicht begrifflich voneinander geschieden hat.

[1] vgl. auch Aetius I 3, 3 = 12 A 14. – [2] Das griechische Wort »ἀρχή«, das eigentlich den Anfang bedeutet, meint, wie wir sahen, bei den Doxographen über die Vorsokratiker zugleich den Urgrund (das Prinzip) aller Dinge, so auch hier. Aber es muß hier mit »Anfang« übersetzt werden, da es Aristoteles hier zunächst in dieser Bedeutung gebraucht, wie das Folgende zeigt. – [3] d. h. einen Abschluß. – [4] vgl. auch Aristoteles' Physik III 7, 207b 35ff. = 12 A 14. – [5] Pfeiffer, a. a. O. 84. – [6] Zeller I[6] 293, 1.

lichen andere Endursachen annehmen, wie z. B. den Geist[1] oder die Liebe.[2] Und das sei das Göttliche.[3] Denn es sei »unsterblich« und »unvergänglich«, wie Anaximandros und die meisten der Naturforscher[4] behaupten.

26 Hippolytos I, 61 = 12 A 11:

Dieses ⟨das Unendliche⟩ sei ewig, und es altere überhaupt nicht. Und es umfasse sämtliche Welten.

3. Ewigkeit der Bewegung

27 Hippolytos I 6, 2 = 12 A 11:

Die Bewegung sei ewig, bei der[5] die Himmel entständen.

28 Simplicius zu Aristoteles, Physik 1121, 5ff. Diels = 12 A 17:

⟨von Anaximandros und einigen Physikern der Folgezeit⟩: ... Und sie setzten die Bewegung als ewig voraus. Denn ohne Bewegung gäbe es weder Entstehen noch Vergehen.[6]

II. Entstehung der Dinge aus dem Unendlichen[7]

29 Simplicius ebenda 24, 13ff. Diels = 12 A 9:

Anaximandros nimmt die Entstehung der Dinge nicht infolge einer qualitativen Veränderung des Urelementes an,

[1] νοῦς (Anaxagoras). – [2] φιλία (Empedokles). – [3] vgl. Anaximenes (13 A 10). – [4] »Physiologen« meint hier ebenso wie »Physiker« bei Aristoteles und den folgenden sowohl den Naturforscher in unserem Sinne wie auch den Naturphilosophen – beides ist damals noch durchaus in einer Person vereinigt. So auch hier. – [5] d. h. infolge deren. – [6] vgl. auch 12 A 9. (Ungenau bezeichnet Hermias 10 = 12 A 10 die ewige Bewegung geradezu als die Arché.) Die Ewigkeit der Bewegung setzen Anaximandros und seine Nachfolger als echte Hylozoisten als selbstverständlich voraus, ohne über ihren Ursprung weiter zu reflektieren. – [7] In Wahrheit nimmt natürlich auch Anaximandros einen zeitlosen, sich ewig erneuernden Weltprozeß an. Vgl. 12 A 10.

sondern infolge einer Ausscheidung der Gegensätze auf Grund der ewigen Bewegung …[1]

Simplicius ebenda 150, 24 f. = 12 A 9:

Gegensätze aber sind warm und kalt, trocken und feucht, und die andern.

30 Aristoteles, Physik I 4. 187 a 20 ff. = 12 A 9:

Andere Philosophen lassen sich aus der einen Masse die in ihr vorhandenen Gegensätze[2] ausscheiden, wie Anaximandros behauptet und diejenigen welche …

1. Kosmogonie ⟨nur teilweise klar⟩

31 Pseudoplutarch, Stromateis 2 ⟨aus Theophrast⟩ = 12 A 10:

Anaximandros behauptet, die von Ewigkeit her zeugende Kraft des Warmen und Kalten[3] habe sich bei der Entstehung dieser Welt ausgeschieden und es sei daraus[4] eine Kugelhülle aus Feuer um die die Erde umgebende Luft herumgewachsen, wie um den Baum die Rinde. Als diese dann zerrissen sei und sich in verschiedene radförmige Streifen geteilt habe, hätten sich Sonne, Mond und Sterne gebildet.

32 Hippolytos I 6, 4 = 12 A 11:

Die Gestirne seien in Form eines Feuerkreises entstanden; sie hätten sich nämlich von dem Feuer im Kosmos abge-

[1] Über die Art dieser Bewegung vgl. Burnet[3], S. 61 f.; anders Gomperz, G. D. I 44, der wohl richtiger eine Wirbelbewegung annimmt; ebenso v. Arnim 121. – [2] Unter den »Gegensätzen« sind bei Anaximandros die gegensätzlich qualifizierten Stoffe zu verstehen. – [3] τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ …: eine in ihrer Bedeutung viel umstrittene Stelle, deren Worte wahrscheinlich schwer verderbt und noch nicht geheilt sind. Von modernen Deutungen vgl. insbesondere Nestle bei Zeller I[6] 295, 1; Heidel, Proceedings of the Am. Ac. of Arts and Sciences 48, 684 übersetzt »the eternal substratum capable by dynamic evolution of producing hot and cold«. – [4] oder: »infolgedessen«?

sondert und seien von ihm umfaßt ⟨eingeschlossen⟩. Es seien aber ⟨an ihnen⟩ als Luftlöcher gewisse röhrenartige Öffnungen vorhanden, durch die die Gestirne zum Vorschein kämen. Daher entständen auch die Finsternisse, wenn diese Luftlöcher verstopft würden. Auch die Zu- und Abnahme des Mondes erfolge, je nachdem die Luftlöcher verstopft oder geöffnet wären.

33 Aetius II 13, 7 = 12 A 18:

Die Gestirne seien radförmige Verdichtungen von Luft, die von Feuer erfüllt seien und an gewissen Stellen aus Öffnungen Flammen aushauchten.

2. Zahllose Welten

34 Pseudoplutarch, Stromateis 2 = 12 A 10:

⟨Anaximandros behauptet⟩, daß sich aus dem Unendlichen die Himmel ausgeschieden hätten und überhaupt sämtliche Welten, die unendlich ⟨an Zahl⟩ seien.[1]

35 Aetius II 1, 8 = 12 A 17:

Von den Philosophen, die eine unendliche Zahl von Welten angenommen haben, hat Anaximandros behauptet, daß sie gleich weit voneinander entfernt seien.[2]

36 Pseudoplutarch, Stromateis 2 ⟨aus Theophrast⟩ = 12 A 10:

Anaximandros erklärte, daß das Vergehen und viel früher das Entstehen erfolge, indem sie ⟨die Welten⟩ alle seit unendlicher Zeit periodisch wiederkehrten.[3]

[1] vgl. 12 A 14 und 12 A 17. – [2] Gerade diese Stelle beweist mit Sicherheit, daß Anaximandros nicht nur unendlich viele Welten nacheinander, sondern auch nebeneinander angenommen hat, was heute nur noch von einzelnen Forschern – mit Unrecht – bezweifelt wird. Vgl. auch 12 A 11 und 12 A 17. – [3] Schon Anaximandros hat also Weltperioden angenommen.

III. Von den lebenden Wesen

37 Hippolytos I 6, 6 = 12 A 11:

⟨Anaximandros lehrte⟩, die Lebewesen seien aus dem Feuchten entstanden, das unter der Einwirkung der Sonne verdunstete.

38 Aetius V 19, 4 = 12 A 30:

⟨Anaximandros lehrte⟩, im Feuchten wären die ersten Lebewesen entstanden, die von stacheligen Rinden umgeben waren; im weiteren Verlauf seien sie dann auf das Trockene ausgewandert und hätten, indem die Rinde von ihnen abfiel, auf kurze Zeit ihre Lebensform geändert.

1. Anthropogonie

39 Pseudoplutarch, Stromateis 2 ⟨aus Theophrast⟩ = 12 A 10:

⟨Anaximandros behauptet⟩, daß der Mensch ursprünglich aus andersartigen Lebewesen entstanden sei, auf Grund der Erwägung, daß die anderen Lebewesen alsbald durch sich selber ihren Unterhalt fänden, daß dagegen allein der Mensch einer lange währenden Bemutterung bedürfe. Daher würde er auch, wenn er von Anfang so[1] gewesen wäre ⟨wie er jetzt ist⟩, niemals am Leben geblieben sein.

40 Hippolytos I 6, 6 = 12 A 11:

⟨Anaximandros lehrte⟩, der Mensch sei ursprünglich einem anderen Lebewesen, d. h. dem Fische ähnlich gewesen.

41 Censorin 4, 7 u. Plutarch, Probl. beim Gastmahl VIII, 8,4 S. 730 E = 12 A 30:

⟨Anaximandros lehrte⟩, daß aus Wasser und Erde infolge ihrer Erwärmung Fische oder Fischen ganz ähnliche Lebe-

[1] d. h. als neugeborenes Wesen.

wesen entstanden seien; in diesen hätten sich Menschen entwickelt, und die Jungen seien bis zu ihrer Geschlechtsreife im Inneren ⟨der Fische⟩ zurückgehalten worden; dann erst hätten sie jene Hülle zerrissen, und es seien Männer und Frauen ans Licht getreten, die sich nun selber erhalten konnten.

42 Aus Plutarch ebenda:

Ursprünglich seien die Menschen im Leibe von Fischen zur Entwicklung gekommen und ernährt worden, gerade wie die Haifische[1] und erst, nachdem sie die Fähigkeit erlangt hätten, sich selber zu helfen, seien sie ⟨aus den Fischen⟩ herausgeschlüpft und ans Land gegangen.[2]

2. Von der Seele

43 Aetius IV 3, 2 = 12 A 29:

Anaximandros ... hat behauptet, daß die Natur ⟨d. h. Substanz⟩ der Seele luftartig sei.[3]

ANAXIMENES

Vorbericht. Anaximenes von Milet, dessen Blütezeit um das Jahr 546, dessen Tod um das Jahr 525 fällt, nach unserer Über-

[1] Siehe insbesondere Burnet³ 71, 2, der auf die Abhandlung von Johannes Müller, »Über den glatten Hai des Aristoteles« (S. B. A. 1842) und auf Aristoteles' H. A. VI 10. 565b 1ff. verweist. – [2] Zur denkwürdigen Deszendenztheorie des Anaximandros, der ältesten in der Geschichte der Wissenschaft, die wir kennen, auf Grund deren man ihn sogar als ersten »Darwinisten« bezeichnet hat, vgl. Gomperz, G. D. I 196 und Praechter¹² 49. Vgl. aber auch die den Vergleich der Theorie des Anaximandros mit modernen Deszendenztheorien mit Recht stark einschränkenden Bemerkungen von W. Rodemer, »Die Lehre von der Urzeugung bei den Griechen und Römern« (Diss. Gießen 1928), S. 7f. – [3] vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 1, 38. – Rohde, Psyche II 144, 5 erklärt diese Nachricht für eine irrtümliche Behauptung des Theodoret, unter Verweisung auf Diels, Dox. Gr. 387b 10. Diels hat aber auf Grund von Theodoret die Worte »und Anaximandros« in den Text des Aetius aufgenommen. Vgl. seine Anm. zur Stelle. Vgl. auch Zeller I⁶ 304f. –

lieferung »Schüler und Nachfolger« des Anaximandros, bleibt mit seinem Denken im Bereich der sinnlichen Anschauung hängen. Anders als Anaximandros sucht er den Urgrund wieder, wie Thales, in einer sichtbaren Substanz. Aber das Wasser, das ja nur einen Teil der Erde bedeckt, schien ihm dazu nicht geeignet. Wohl aber das Luftmeer, das keine Grenzen zu haben scheint – denn daß der Urgrund »unendlich« d. h. unbegrenzt sein muß, hatte ihm die Begründung des Anaximandros gezeigt –, die Luft, aus der Wolken wie Regen, also auch Wasser wird, in der aber auch – beim Gewitter – Blitze, offenbar Feuer, aufzucken. Entscheidend aber bei der Wahl seines Prinzipes war für Anaximenes wohl eine andere Erwägung: teilweise noch im primitiven Denken befangen, hält er den Atem des Menschen, die seinen Körper erfüllende Luft, für identisch mit dem ihn belebenden Prinzip, mit seiner »Seele« (Psyche, vgl. insbesondere fr. 2). Das Wort »Psyche« ist ja im Griechischen doppelsinnig: ursprünglich bedeutet es den Hauch überhaupt, dann vor allem den Atem und, da dieser als Merkmal des Lebenden erscheint, das Leben selbst, dann im Lauf der weiteren Entwicklung überhaupt das Prinzip des Lebens. (Erst daraus entwickelt sich dann die Bedeutung »Seele«.)

Während so Anaximenes in der Wahl seines Urgrundes gegenüber seinem großen Vorgänger einen Rückschritt zu bedeuten scheint, zeigt er in anderer Hinsicht einen höchst bedeutsamen Fortschritt. Die Auswirkung des Urgrundes im Weltprozeß war bei Anaximandros durch »die Ausscheidung der Gegensätze« nur halbwegs klar geworden; ja es war durch diese eigentümliche Anschauung die Einheit des Urgrundes in qualitativer Hinsicht ernstlich in Frage gestellt worden. Diese Einheit konnte aber nur dann aufrechterhalten werden, wenn alle qualitativen Unterschiede der Dinge auf quantitative zurückgeführt, d. h. wenn alle qualitativen Unterschiede der sichtbaren Dinge auf ein Mehr oder Weniger an Substanz bei gleichbleibendem Volumen zurückgeführt wurden.[1] Auf diese glückliche, in ihrer Art geniale Idee ist Anaximenes augenscheinlich durch eine physikalische Beobachtung geführt worden, die zugleich einen wirklichen Fortschritt in der Erforschung der Naturvorgänge bedeutet: er hatte bemerkt, daß mit Erwärmung Ausdehnung, mit Abkühlung Zusammen-

[1] So ausgezeichnet Burnet § 26.

ziehung der Körper verbunden ist. Und so zieht er den kühnen Schluß: aus dem Urgrunde gehen alle Dinge durch **Verdichtung oder Verdünnung** hervor.

So war die qualitative Einheit des Urgrundes glänzend gerettet. Und hier zeigt sich Anaximenes zugleich als einer der konsequentesten Monisten, die das Altertum hervorgebracht hat. Denn auch er ist natürlich noch Hylozoist.

Durch seine Lehre von der Luft als Urgrund, in dem Urstoff und Urkraft zusammen eine höhere Synthese bilden, ist Anaximenes der Ahn der bis tief in die Philosophie der späteren Stoa hineinreichenden Lehre vom alles durchwaltenden »**Pneuma**« geworden.

Das Hauptinteresse des Anaximenes gehört aber dem sichtbaren Kosmos. Doch auch in seiner Kosmologie tritt alsbald die zentrale Stellung seines Urgrundes hervor.

In der Grundanschauung des Anaximenes wird das zwiespältige Wesen des milesischen Arché-Begriffes besonders deutlich: Auf der einen Seite ist die Arché in ewiger Bewegung und Wandlung begriffen, wodurch alles Geschehen überhaupt verursacht wird; auf der anderen aber ist sie der in seinem eigensten Wesen immer gleichbleibende Urgrund der Dinge. Hier liegen die Keime zu weiterer, folgenreicher Entwicklung, je nachdem das eine oder das andere dieser beiden Momente in den Vordergrund gestellt wurde.

A. Weltbild

—

I. Gestirne und ihre Entstehung

1 Pseudoplutarch, Stromateis 3 = 13 A 6:

⟨Anaximenes lehrte⟩, Sonne, Mond und die übrigen Gestirne hätten den Ursprung ihrer Entstehung von der Erde. Er erklärt demnach die Sonne für Erde;[1] sie wäre aber infolge ihrer raschen Bewegung erhitzt worden und in diesen Verbrennungszustand geraten.[2]

[1] Tannery 157, 1. – [2] Der griechische Text διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμὴν ταύτην καῦσιν λαβεῖν ist hier teilweise verderbt und noch nicht sicher geheilt. Doch ist der Sinn ziemlich sicher.

2 Hippolytos I 7, 6 = 13 A 7:

Die Gestirne seien aus der Erde entstanden, dadurch daß die Feuchtigkeit von dieser emporgestiegen wäre; wie diese sich verdünnte, sei das Feuer entstanden; aus dem Feuer aber, das in der Höhe schwebte, hätten sich die Gestirne gebildet.

1. Substanz und Gestalt (siehe auch oben unter Nr. 1)

3 Hippolytos I 7, 4 = 13 A 7:

Die Erde sei flach und schwimme auf der Luft und ebenso schwämmen Sonne, Mond und die andern Gestirne, die sämtlich aus Feuer[1] seien, infolge ihrer flachen Gestalt[2] auf der Luft.

2. Bahn der Gestirne

4 Hippolytos I 7, 6 = 13 A 7:

Die Gestirne bewegten sich nicht unter der Erde durch, wie andere gemeint haben,[3] sondern um die Erde herum, gerade wie sich um unseren Kopf der Filzhut dreht. Und die Sonne gehe nicht dadurch unter, daß sie unter der Erde verschwinde; vielmehr würde sie von den höheren Gegenden der Erde verdeckt und ⟨sie werde auch deshalb unsichtbar⟩, weil sie sich weiter von uns entfernt habe.[4]

5 Aetius II 16, 6 = 13 A 14:

Die Gestirne bewegten sich nicht unter der Erde durch, sondern um sie herum.

[1] vgl. auch 13 A 14 und 15 (hier auch von der Sonne, die flach »wie ein Blatt« sei). – Vom Monde 13 A 16. – [2] Diese Gestalt nimmt Anaximenes nicht nur auf Grund des Sinnenscheins an, sondern vor allem, um den schwebenden Zustand der Erde und der Gestirne im Weltraum erklären zu können. Vgl. Aristoteles, Vom Himmel II 13. 294b 3ff. = 13 A 20. – [3] Das ist gegen Anaximandros gerichtet, vgl. auch 13 A 7 und 13 A 14. – [4] Dieser letzte Grund für das Verschwinden der Sonne (nach Sonnenuntergang) ist für Anaximenes' naive Anschauung besonders charakteristisch.

6 Aristoteles, Meteorologie II 1. 354 a 28ff. = 13 A 14:

⟨sagt⟩ viele der alten »Meteorologen« hätten geglaubt, daß die Sonne sich nicht unter der Erde durch bewege, sondern um die Erde und diese Region herum; daß sie aber infolge davon, daß die Erde im Norden hoch sei,[1] verschwände und die Nacht verursache.

3. Von den Wenden der Gestirne

7 Aetius II 23, 1 = 13 A 15:

Die Gestirne vollzögen ihre Wenden, weil sie von der verdichteten und wieder zurückschlagenden Luft weggestoßen würden.[2]

4. Fixsterne

8 Aetius II 14,3 = 13 A 14:

Die Gestirne seien wie Nägel an dem eisartigen ⟨Himmelsgewölbe⟩ befestigt.[3]

5. Dunkle Weltkörper

9 Hippolytos I 7, 5 = 13 A 7:

Es gäbe aber auch erdartige Körper in der Region der Gestirne, die mit diesen herumkreisten.[4]

6. Vom Himmel

10 Aetius II 11, 1 = 13 A 13:

Der äußerste Umkreis der Erde sei das Himmelsgewölbe.[5]

[1] d. h. hohe Gebirge habe. – [2] vgl. Zeller I[6] 328, 1. – [3] Tannery 155; dagegen Zeller 325, 1. Vgl. jetzt auch Burnet[3] 77, 4. – [4] vgl. Aetius II 13, 10 = 13 A 14 (wonach sie für uns Menschen unsichtbar sind). Augenscheinlich hat Anaximenes solche dunkle Weltkörper angenommen, um durch deren Dazwischentreten (zwischen uns und die betreffenden Gestirne, wie Sonne und Mond) die Finsternisse dieser erklären zu können. – [5] Dieses stellt sich Anaximenes wie die ganze Antike und ebenso das Mittelalter (bis auf Giordano Bruno) als fest vor.

7. Bewegung des Kosmos

11 Aetius II, 2, 4 = 13 A 12:

Die einen ⟨d. h. Anaximenes⟩ meinten, daß sich die Welt wie ein Mühlstein,[1] die andern, daß sie sich wie ein Rad herumdrehe.

II. Die Erde als Weltkörper

12 Pseudoplutarch, Stromateis 3 = 13 A 6:

Wie sich die Luft verdichtete, sei zuerst die Erde entstanden, von ganz flacher Gestalt. Daher schwimme sie auch begreiflicherweise auf der Luft.[2]

III. Meteorologie

1. Luft: Beweise für ihre Existenz

13 Hippolytos I 7, 2 = 13 A 7:

Wenn die Luft ganz gleichmäßig verteilt sei, sei sie unsichtbar; sie offenbare aber ihr Dasein durch Kälte und Wärme und durch Feuchtigkeit und Bewegung. Sie sei aber ständig in Bewegung. Denn was sich veränderte, könnte sich nicht verändern, wenn es sich nicht bewegte.[3]

[1] d. h. horizontal; vgl. Berger, Erdkunde der Griechen[2] S. 80, 1. Die Ansicht der »anderen« ist die des Anaximandros. – [2] vgl. die wichtige Erörterung dieser Anschauung bei Aristoteles, Vom Himmel II 13. 294b 13ff. = 13 A 20. – [3] vgl. Pseudoplutarch, Stromateis 3 = 13 A 6 ⟨als Meinung des Anaximenes⟩: Die Bewegung aber sei von Ewigkeit her im Gange.

2. Entstehung der meteorologischen Vorgänge und Erscheinungen aus der Luft[1]

14 Hippolytos I 7, 3 = 13 A 7:

Wenn sich die Luft verdünnt, wird sie zu Feuer; wenn sie sich dagegen verdichtet, zu Wind; infolge ⟨noch stärkerer⟩ Verdichtung zur Wolke, bei noch stärkerer zu Wasser und, noch mehr verdichtet, zu Erde und, bei äußerster Verdichtung, zu Stein. – ⟨Vgl. des näheren ebenda § 7 f.:⟩ Winde entständen, wenn sich die Luft verdichtet habe und, gestoßen, in Bewegung gerate. Zusammengeballt und noch mehr verdichtet, würden es Wolken und so ⟨bei noch stärkerem Druck⟩ verwandelten sie sich in Wasser. Hagel entstehe, wenn das aus den Wolken niedergehende Wasser gefröre; Schnee dagegen, wenn eben dies Gebilde mehr Feuchtigkeit enthalte und dann gefröre. Der Blitz aber, wenn die Wolken durch die Gewalten der Luftströmungen[2] zerrissen würden. Denn dann entstehe ein heller und feuriger Strahl. Der Regenbogen aber entstehe, wenn die Sonnenstrahlen auf zusammengeballte Luft aufträfen. Erdbeben[3] dagegen, wenn die Erde stärkere Wandlungen infolge von Erwärmung und Abkühlung erleide.

15 Aristoteles, Meteorologie II 7. 365 b 6ff.[4] = 13 A 21:

Anaximenes behauptet, daß die Erde, wenn sie durchnäßt und wenn sie ausgetrocknet würde, Risse bekomme und von den ⟨dann⟩ losgerissenen Erdmassen, die ⟨in die

[1] Von den meteorologischen Lehren des Anaximenes wird hier nur eine Probe gegeben. Des näheren vgl. meinen Artikel »Meteorologie« in der R. E., Suppl. VI (1935). – [2] d. h. durch den Luftdruck. – [3] In der antiken Meteorologie gehört die Erklärung der Erdbeben zu dieser, weil nach antiker Auffassung die Erdbeben durch die gleichen Kräfte (das Pneuma) verursacht werden wie die meteorischen Vorgänge. Vgl. meinen Artikel »Erdbebenforschung« in der R. E., Suppl. IV A. – [4] vgl. hiermit 12 A 28 und oben S. 80 unten.

Tiefe⟩ stürzten, erschüttert würde. Daher entständen die Erdbeben sowohl in Zeiten der Dürre wie umgekehrt in Zeiten übermäßiger Regengüsse.

B. Der Philosoph

—

I. Der Urgrund

16 Aristoteles, Meteorologie I 3. 984 a 5 = 13 A 4:

Anaximenes erklärt die Luft für früher als das Wasser und durchaus für den Urgrund der einfachen Körper.

17 Aetius I 3, 4 = 13 B 2:

Anaximenes erklärte für den Urgrund der Dinge die Luft. Denn aus dieser entstände alles und in diese löse sich alles ⟨dereinst⟩ wieder auf. *Sagt er doch: »Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch und Luft.«*

18 Simplicius zu Aristoteles, Physik 24, 26ff. D. = 3 A 5:

Auch Anaximenes erklärt die zugrunde liegende Substanz für eine einzige und für unendlich, wie jener ⟨Anaximandros⟩, läßt sie aber nicht unbestimmt wie jener, sondern bestimmt, indem er die Luft als Urgrund erklärt; sie unterscheide sich aber durch Dünne und Dichtigkeit.[1]

19 Pseudoplutarch, Stromateis 3 = 13 A 6:

Es entstände alles infolge einer gewissen Verdichtung der Luft und wieder infolge von Verdünnung.

20 Plutarch, Moralische Schriften 947 F = 13 B 1:

Die sich zusammenziehende und verdichtende Materie er-

[1] vgl. 13 A 5 = Simplicius zu Aristoteles' Physik 149, 32ff. Diels: Denn bei ihm (Anaximenes) zuerst hat Theophrast in seiner »Geschichte« von Verdünnung und Verdichtung ⟨der Materie⟩ gesprochen.

klärt Anaximenes für kalt, dagegen die dünne und lockere – diesen Ausdruck gebraucht er dabei – für warm.

Es folgt die falsche Begründung des Anaximenes durch die Tatsache der von uns mit zusammengepreßten Lippen ausgeblasenen (= kalten) und der von uns mit weitgeöffnetem Munde ausgehauchten (= warmen) Luft, den schon »Aristoteles« berichtigt. Außerdem ist das Verhältnis umgekehrt, wie Anaximenes meint: Nicht durch Verdichtung entsteht Kälte und durch Verdünnung Wärme, sondern umgekehrt: Infolge der Kälte verdichten sich die Körper, infolge der Wärme lockern sie sich.

21 Cicero, Vom Wesen der Götter I 26 = 13 A 10:

Die Luft erklärt Anaximenes für Gott.

II. Ein Kosmos

22 Simplicius zu Aristoteles, Physik 1121, 12ff. Diels = 13 A 11:

Als entstanden und vergänglich nehmen die eine Welt diejenigen Philosophen an, die behaupten, die Welt sei zwar ewig, aber nicht immer dieselbe, sondern sie würde zu anderer Zeit eine andere, entsprechend gewissen periodischen Zeiträumen[1] – wie das Anaximenes, Herakleitos und Diogenes und später die Stoiker gelehrt haben.

III. Lebewesen

23 Aetius I 3, 4 = 13 B 2:

Anaximenes irrt, wenn er meint, daß die Lebewesen aus einfacher und einförmiger Luft und Lufthauch gebildet seien.

[1] Auch Anaximenes nimmt also Weltperioden an. Daß er aber nur eine Welt (im Unterschied von Anaximandros) gelehrt hat, ist von Burnet[3], S. 78 bestritten worden; s. aber treffend hiergegen Pfeiffer, a. a. O. 82.

24 Galen zu Hippokrates' Schrift »Von der Natur des Menschen«, Bd. XV 25 Kühn ⟨aus Sabinos⟩ = 13 A 22:

Ich erkläre den Menschen nicht schlechthin für Luft, wie das Anaximenes tut.[1]

Seele

25 Philoponos, Von der Seele 9, 9 Hayduck = 13 A 23:

Andere erklären die Seele für luftartig, wie Anaximenes und einige Stoiker.

[1] vgl. oben 13 B 2 (Nr. 17).

Pythagoras und die älteren Pythagoreer

Vorbericht. Sowenig an der historischen Existenz des Pythagoras zu zweifeln ist, so dürftig sind die wirklich sicheren Nachrichten über ihn und seine Philosophie. Das erklärt sich daraus, daß es keine Schriften des Pythagoras gegeben hat[1] und bis auf Philolaos (um 440 v. Chr.) die Tradition seiner Lehren nur mündlich erfolgt ist.[2] Es hat daher auch keine Doxographie von der Philosophie des Pythagoras gegeben. Was wir über ihn und einzelne seiner Lehren mit Sicherheit wissen, geht vielmehr – abgesehen von einigen Fragmenten einzelner Vorsokratiker (worüber unten) – auf vereinzelte Nachrichten bei Herodot und Platon zurück, wozu noch einige stark wahrscheinliche Überlieferungen bei Aristoteles und einigen seiner Schüler (Eudemos und Aristoxenos) kommen.

Pythagoras aus Samos, dessen Blütezeit in die 60. Olympiade (540–537 v. Chr.) fällt, verließ damals, nach unserer Überlieferung (Aristoxenos) unter dem unerträglichen Druck der Tyrannis des Polykrates, seine Heimat und fand weit über See, in Unteritalien, in der griechischen Pflanzstadt Kroton, eine neue Stätte seiner großartigen, weit- und tiefreichenden Wirksamkeit. Hier hat er bald eine große Gemeinde von Männern wie auch Frauen griechischen Blutes um sich versammelt, denn er hat hier eine eng verbundene und fest organisierte Genossenschaft mit religiös-ethischen Idealen begründet, die er selber in seiner Person in vorbildlicher Weise verkörpert hat, so daß er schon zu seinen Lebzeiten wie ein Gott von seinen zahlreichen Jüngern verehrt wurde. Aber der religiös-ethische Reformator Pythagoras, der seinen Anhängern ein ganz bestimmtes Lebensideal – mit besonderen Grundsätzen, aber auch mit Weihen, Askese,[3] auch Meidung von Fleischnahrung (denn das besagt die vielgenannte »Enthaltung vom beseelten Geschöpf«), überhaupt äußerer wie innerer »Heiligung« des Lebens – aufgestellt und in seiner eigenen Person verwirklicht hat, ist nur die eine bedeutsame Seite im

[1] vgl. V. S. 14 Nr. 17 und 18. – [2] vgl. Diels' Vorbemerkung zu c. 14 der V. S. – [3] vgl. meine Studie »Altgriechische Askese« (Neue Jbb. 1910 S. 688f.).

Wesen des merkwürdigen Mannes; die andere ist offenbar die auf rein wissenschaftliche Forschung und Spekulation, insbesondere auf Geometrie,[1] Arithmetik und Astronomie, gerichtete. – Im übrigen ist Person und Leben des Pythagoras schon früh, d. h. sicher schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (vgl. die Verse des Empedokles!) von der üppig wuchernden Legende umsponnen worden, so daß sich schon Diels in seinen »Vorsokratikern« mit Recht auf die Edition der ältesten Zeugnisse (bis auf Aristoteles und einige seiner Schüler) beschränkt hat.

Der pythagoreische Bund aber hat noch zu Lebzeiten des Meisters eine rasche und mächtige Ausdehnung über die Griechenstädte Unteritaliens (zum Teil wohl auch Siziliens) gefunden, ist aber in dem Jahrhundert nach Pythagoras' Tode in seiner Machtstellung nach heftigen Kämpfen völlig gestürzt, ja vernichtet worden, so daß sich nur ganz wenige seiner Anhänger retten und seine Lehren nach dem griechischen Mutterlande bringen konnten. (Die letzten Pythagoreer, die Hörer des Philolaos und Eurytos gewesen waren, hat Aristoteles' Schüler Aristoxenos gesehen. Diese müssen daher in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt haben.) Pythagoras' Tod, der in Metapont, wohin er sich vor den beginnenden Wirren zurückgezogen hatte, gestorben und begraben sein soll, fällt wohl noch in das 6. Jahrhundert v. Chr.

Schon Aristoteles spricht nie von Lehren des Pythagoras selber, sondern immer nur von solchen der »Pythagoreer«. Was daher bereits Pythagoras selbst, was erst seine Jünger, sei es der ersten oder der folgenden Generationen nach seinem Tode, gelehrt haben, können wir mit unseren Mitteln – abgesehen von ganz wenigen Grundgedanken – überhaupt nicht mehr entscheiden. Doch gestattet die dogmengeschichtliche Betrachtung der pythagoreischen Lehre mit Wahrscheinlichkeit eine Reihe von Rückschlüssen aus den Lehren der späteren Pythagoreer auf die des Meisters.[2] Im folgenden werden jedoch nur die mit Sicherheit auf

[1] Ob der sogenannte »pythagoreische Lehrsatz« auf Pythagoras selber zurückgeht, läßt sich mit unseren Mitteln nicht entscheiden. Bekannt war er jedenfalls schon zur Zeit Platons, d. h. um 390 v. Chr. (vgl. dessen Dialog »Menon« 82 B ff.) – [2] vgl. Frank, Platon und die sogenannten Pythagoreer (Leipzig 1923).

Pythagoras selbst zurückgehenden Lehren und Gedanken gegeben.

Soviel aber darf doch in philosophiegeschichtlicher Hinsicht über die »Philosophie« des Pythagoras und der alten Pythagoreer gesagt werden: Wenn die alten Ionier – übrigens hat Pythagoras höchstwahrscheinlich die Philosophie des Anaximandros gekannt und davon gewisse Einwirkungen erfahren[1] – das Weltprinzip im Stoff gefunden hatten, von dem sie die ihn bewegende und gestaltende Kraft noch gar nicht unterschieden, so erkennt dagegen Pythagoras – und er zuerst, jedoch sicher unter dem richtungweisenden Einfluß des »geometrischen« Weltbildes des Anaximandros – als das schlechthin maßgebende Weltprinzip die den Stoff bewegende bzw. gliedernde und gestaltende Form, d. h. die mathematische Zahl.[2] Hiermit ist offenbar ein streng normatives, den Dingen zwar immanentes, aber durchaus immaterielles Prinzip der Welterklärung gefunden, das auf ganz verschiedenen Gebieten (nicht nur dem der Raumgrößen) – so in der musikalischen Harmonie, wie überhaupt in der physikalischen Akustik, und in der Kosmologie, ja sogar in der Ethik – fruchtbarster Anwendung fähig war.

Von den Pythagoreern vor Plato ist – abgesehen von ihrem religiös-mystischen Lebensideal – offenbar besonders die Mathematik und die Astronomie und daneben infolge ihrer eifrigen Beschäftigung mit der Musik die musikalische Theorie (»Harmonik«) gepflegt worden, die ihnen ganz besonders die Wahrheit ihrer Zahlenlehre und -spekulation zu verbürgen schien.[3]

Äußerungen älterer Vorsokratiker über Pythagoras und seine Lehre

1 Xenophanes fr. 7:

Und – so erzählt man – einst sei er gerade vorbeigegangen, als ein Hund geschlagen wurde; da habe er Mitleid emp-

[1] vgl. insbesondere Burnet[3] S. 108ff. – [2] Nach einem Zeugnis, das indirekt auf Aristoteles zurückgeht (V. S. 14 Nr. 7), hat sich zuerst Pythagoras »um die Mathematik und die Zahlen bemüht«. – [3] Von den Lehren der späteren Pythagoreer s. unten Kap. XIII S. 471ff.

funden und das Wort gesprochen: »Hör' auf und schlag' ⟨das Tier⟩ nicht! Es ist ja die Seele eines befreundeten Mannes, die ich wiedererkannte, als ich das Winseln hörte.«[1]

2 Empedokles fr. 129:

Es war aber unter ihnen ein Mann, der ein übergewöhnliches Wissen hatte, der einen ungeheuren Reichtum des Genius besaß und mannigfacher, gar kluger Werke mächtig war. Denn wenn der sich einmal mit all seinen Geisteskräften reckte, dann sah er mühelos ein jedes von allen Dingen, in seinen zehn, ja zwanzig Menschenleben.[2]

3 Herodot II 123 = 14 A 1f.:

Zuerst haben diese Lehre die Ägypter aufgebracht,[3] die behaupten, die Seele des Menschen sei unsterblich; wenn aber der Leib verwese, dann gehe sie in ein anderes Lebewesen ein, das dann allemal geboren werde; wenn sie aber alle Wesen des Landes und des Meeres und der Lüfte durchwandert habe, dann gehe sie wieder in den Leib eines Menschen ein, der dann geboren werde; diese Rundwanderung von ihr erfolge im Laufe von 3000 Jahren. – Diese Lehre haben auch einige Griechen übernommen – die einen später, die anderen früher – und sie für ihre eigene ausgegeben. Deren Namen kenne ich wohl, nenne sie aber nicht.[4]

4 Herakleitos fr. 40:

Vielwisserei[5] gibt noch keinen Verstand. Sonst hätten ihn

[1] Dies Fragment ist das älteste und sicherste Zeugnis von Pythagoras' Lehre von der Seelenwanderung. – [2] vgl. zur Beziehung dieser Verse auf Pythagoras Erwin Rohde, Psyche II 417ff.; Zeller 396 Anm. und 584, 5; Praechter[12] 63. Hier wird im letzten Verse ebenfalls deutlich auf Pythagoras' Seelenwanderungslehre angespielt. – [3] Gegen diese Ansicht Herodots vgl. Zeller 73ff. – [4] Daß Herodot hiermit den Pythagoras meint, ergibt sich schon aus seinem eigenen Werk: IV 95 (= 14 A 2). – [5] πολυμαθίη.

doch Hesiod und Pythagoras[1] haben müssen und Xenophanes und Hekataios.

5 Herakleitos fr. 129:[2]

Pythagoras des Mnesarchos Sohn hat am meisten von allen Menschen Wissenschaft betrieben und, nachdem er sich diese Schriften[3] ausgewählt hatte, hat er daraus seine eigene Weisheit gemacht – Vielwisserei, gar üble Künste!

Unser ältester Zeuge für die Existenz des pythagoreischen Bundes und – vermutlich – pythagoreischer Lehren ist der Arzt und Philosoph Alkmaion von Kroton (s. unten S. 104ff).

ÄLTERE PYTHAGOREER

PETRON VON HIMERA[4]

1 Plutarch, Vom Erlöschen der Orakel 22 S. 422 b = V. S. c. 16:

⟨Petron lehrte⟩ es gäbe 183 Welten, die in Form eines gleichseitigen Dreiecks geordnet seien, von dem jede Seite 60 Welten umfasse. Von den drei übrigen Welten sei je eine an einem der Winkel gelagert; es berührten aber die in jeder Reihe einander folgenden Welten einander, indem sie wie in einem Reigen ruhig herumkreisten.[5]

[1] Augenscheinlich gegen Pythagoras' fachwissenschaftliche (mathematische, astronomische, musiktheoretische) Spekulationen gerichtet. – [2] Die Echtheit dieses Fragmentes ist noch heute umstritten. Gegenüber Burnet, Bywater und Gomperz hielt es Diels bis zuletzt für unecht. Vgl. auch Zeller 393, 5. Demgegenüber stellt Kranz (1934) in der 5. Aufl. der V. S. fest: »Trotzdem dringt die Ansicht mit Recht durch, daß das Fragment echt sei...« (Vgl. Kranz zu dem Fragment.) – [3] vgl. Kranz in der Anm. zu V. S. I^5 96 Z. 9ff. – [4] Plutarch sagt, daß er diese Kunde aus einer Schrift des Phanias von Eresos hat, der sie dem Hippys von Rhegion ⟨zur Zeit der Perserkriege⟩ verdankte. Die Nachricht ist daher durchaus glaubwürdig. Dieser Petron muß also älter als Hippys sein, d. h. dem Ende des 6. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehören. Vgl. zu dieser eigentümlichen Lehre des Pythagoras vor allem Diels, Elementum 62ff., der sie zum erstenmal richtig erklärt hat. – [5] Erst Diels, a. O., hat diese seltsame Idee des Petron, augenschein-

HIPPASOS VON METAPONT[1]

1 Aristoteles, Metaphysik I 3. 984 a 7 = V. S. 18 n. 7:

Hippasos von Metapont und Herakleitos von Ephesos setzen als Urgrund das Feuer.

2 Simplicius zu Aristoteles, Physik 23, 33 Diels (= Theophrast fr. 1 Diels) = V. S. 18 n. 7:

Hippasos von Metapont und Herakleitos von Ephesos nehmen ebenfalls ein einziges All an, das in ⟨ewiger⟩[2] Bewegung begriffen und begrenzt sei; aber sie setzen das Feuer als den Urgrund und lassen aus dem Feuer die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung[3] hervorgehen und sich ⟨seinerzeit⟩ wieder in dieses auflösen, in der Meinung, daß dieses eine einzige Substanz wäre, die den Dingen zugrunde liege.

3 Diogenes Laertius VIII 84 = V. S. 18 n. 1:

Hippasos von Metapont, ebenfalls Pythagoreer, behauptete, daß die Zeit der Umwandlung des Kosmos begrenzt sei.[4]

lich richtig, erklärt: dieser legte für die Anordnung der Welten die Form eines gleichseitigen Dreiecks als die schönste Dreiecksfigur zugrunde. Da aber im gleichseitigen Dreieck jeder Winkel 60⁰ beträgt, so verteilt Petron auf jede der drei Seiten 60 Welten, und die drei übrigen läßt er den drei Dreieckswinkeln vorgelagert sein. »So ist also das pythagoreische Weltall aus dreimal 60 Kosmoi konstruiert und zur Befestigung der Winkel sind gleichsam als detachierte Forts drei überzählige Kosmoi vorgebaut. – Diese Theorie, die allein als petronisch gelten darf, widerstreitet in keiner Weise den kindlichen Vorstellungen, welche das Pythagoreertum um die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert erzeugte.« – Eine Spekulation, die nicht nur verblüffend kindlich, sondern zugleich unglaublich verwegen, sozusagen ganz abstrakt mathematisch ist, da sie keinerlei empirische Grundlagen hat.

[1] Das Verhältnis dieses Hippasos zu Herakleitos (ob dieser von jenem oder jener von diesem beeinflußt ist) ist problematisch. – [2] Diese Ergänzung ergibt sich mit Sicherheit aus unseren anderen Quellen (Aetius I 5, 5 und Diogenes Laertius VIII 84). – [3] Hier zeigt sich der Einfluß des Anaximenes. – [4] Diese Nachricht scheint darauf hinzudeuten, daß auch Hippasos Weltperioden gelehrt hat.

4 Clemens, Protrepticus 5, 64 S. 49, 3 Stählin = 18 A 8:

Hippasos von Metapont und Herakleitos von Ephesos haben das Feuer für die Gottheit gehalten.

5 Aetius IV 3, 4 = 18 A 9:

Parmenides, Hippasos und Herakleitos halten die Seele für feurig, (d. h. für eine feurige Substanz).

Andere Lehren und Entdeckungen, die dem Hippasos von späteren Autoren zugeschrieben werden,[1] sind, zumal schon in der Alexandrinerzeit keine Schriften mehr von ihm vorhanden waren, für ihn ungenügend beglaubigt und daher hier fortgelassen.

ALKMAION VON KROTON

Vorbericht. Da unsere Kunde über Pythagoras und die alten Pythagoreer so überaus fragmentarisch ist, erscheint es als eine besondere Gunst des Schicksals, daß wir über Alkmaion von Kroton, der »jung war, als Pythagoras alterte«, d. h. im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts v. Chr. geboren ist, erheblich mehr und dazu wirklich Belangreiches wissen. Dieser Alkmaion, der von Hause aus Arzt war, hat zweifellos in engen, auch persönlichen Beziehungen zu Pythagoras bzw. zu den zeitgenössischen Pythagoreern (so zu Brotinos) gestanden, die ja gerade in seiner Vaterstadt ihren Hauptsitz hatten. Doch ist es nach der Art, wie Aristoteles ihn von den Pythagoreern unterscheidet, nicht wahrscheinlich, daß er selber Pythagoreer gewesen ist. Fehlt doch, von anderem abgesehen, bei ihm jede Spur der pythagoreischen Zahlenlehre. Aber seine enge Verwandtschaft mit pythagoreischen Dogmen verraten schon seine Anschauungen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und von der göttlichen Natur der Gestirne. Doch scheint seine eigentümliche Verbindung beider

[1] So insbesondere die Entdeckung der musikalischen Harmonie und der dieser zugrunde liegenden Zahlenverhältnisse (bei Diels 18 n. 12–14). Nach einer ebenfalls späten und vereinzelten Quelle (Diels 18 n. 15) hat schon Hippasos drei Hauptgebiete der pythagoreischen Wissenschaft unterschieden: Geometrie, Arithmetik und Harmonik (= Musiktheorie).

Lehren ihm ganz persönlich zu gehören. Auch seine Wertung der Gegensätze – auf der sogar seine Theorie der Gesundheit als des Gleichgewichtes entgegengesetzter Kräfte beruht – ist pythagoreischen Ursprungs. Diese Theorie ist freilich rein spekulativer Natur, und es ist kein Wunder, wenn auch für die Geschichte der antiken Medizin sehr beachtenswert, wenn die Gefährlichkeit solcher naturphilosophischen Spekulationen für die griechische Wissenschaft, insbesondere für die Medizin damals, von dem Verfasser der Schrift »Von der alten Heilkunst«, der wohl noch dem 5. Jahrhundert angehört, scharf ins Licht gestellt wird. Denn Alkmaions Theorie der Gesundheit ist in Wahrheit nichts als ein spekulatives Gebilde, das durch den strengen Empiriker mit rücksichtsloser Denkschärfe als ein haltloses Nichts erwiesen wird. Denn hier offenbart sich der Einfluß der pythagoreischen Spekulationen auf Alkmaion in geradezu unheilvoller Weise. Und doch zeigt sich eben dieser Alkmaion, der so starke Einflüsse pythagoreischen Denkens verrät, auf anderem Gebiete als der große, ja epochemachende Empiriker. Denn nicht der »Wahlpythagoreer« Alkmaion ist es, der einen besonderen Platz in der Geschichte der griechischen Philosophie und Wissenschaft verdient; das ist vielmehr der medizinische Psychologe.

Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. hat die griechische Medizin, insbesondere die Chirurgie, in Kroton, der Stadt der Athleten, eine erstaunliche Entwicklung erfahren, wie schon die denkwürdige Erzählung Herodots von dem Arzt Demokedes bezeugt. Alkmaion nun macht, auf Grund von Tiersektionen, eine wissenschaftliche Entdeckung ersten Ranges. Er hatte bei seinen anatomischen Untersuchungen bemerkt, daß von unseren Sinnesorganen Nervenstränge (wie wir uns ausdrücken würden) ausgehen und an bestimmten Stellen des Gehirns einmünden; und so entdeckt er das Gehirn als Zentralorgan der Sinneswahrnehmungen. Ja, er entwirft bereits (und das ist der älteste Versuch, den wir kennen) eine umfassende Sinnesphysiologie, in der vor allem seine Erklärung des Sehvorganges bemerkenswert ist. (Alkmaion faßt offenbar den Glaskörper des Auges als eine Art Spiegel auf, der die Außendinge widerstrahlt und dessen »Bild« die »lichtbringenden Wege« [d. h. die Sehnerven] dem Gehirn übermitteln.) Seit Alkmaion verschwindet die Theorie des Sehens wie über-

haupt die Sinnesphysiologie nicht wieder aus der Problematik der griechischen Wissenschaft.

Alkmaion entdeckt aber auch das Gehirn schon als stoffliche Grundlage des Denkens, d. h. des geistigen Lebens überhaupt. Und im Zusammenhang mit all diesen Forschungen stellt er bereits den fundamentalen Unterschied zwischen Mensch und Tier fest, wobei er zum erstenmal Wahrnehmen und Denken grundsätzlich unterscheidet. Auch seine These von der Beschränktheit aller menschlichen Erkenntnis ist denkwürdig.

Offenbar haben Alkmaions philosophische, wie überhaupt seine wissenschaftlichen Anschauungen, zwei ganz verschiedene Ursprünge: einmal die religiös-mystischen Lehren der Pythagoreer, zum anderen die exakte naturwissenschaftliche Forschung. Die Denkergebnisse dieser beiden »Quellen« stehen daher bei ihm in keinerlei innerem Zusammenhang. Sie schließen vielmehr im Grunde einander aus. Es leben gewissermaßen »zwei Seelen« in der Brust dieses Alkmaion unvermittelt nebeneinander – vorausgesetzt immer, daß wir hier nicht die ganz verschiedenartigen Ergebnisse zweier aufeinanderfolgender Lebensperioden des Mannes vor uns haben, eine Frage, die wir mit unseren Mitteln nicht lösen können.

Auf jeden Fall aber ist dieser Alkmaion, zumal für seine Zeit – um 500 v. Chr. –, als Denker und Forscher des griechischen Westens eine höchst merkwürdige Persönlichkeit, und es ist tief zu bedauern, daß wir von seiner Gedankenwelt nicht mehr wissen.

1 Aristoteles, Metaphysik I 5. 986 a 22ff. = 24 A 3:

Andere dieser Philosophen[1] behaupten, daß die Prinzipien, die von ihnen paarweise aufgeführt werden, 10 an der Zahl seien: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades,[2] Eins und Vieles, Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Ruhend und Bewegt, Gerade und Krumm, Licht und Dunkel, Gut und Böse, Quadratisch und Oblong. Eben diese Auffassung scheint auch Alkmaion von Kroton zu haben, und entweder hat dieser von jenen oder jene von

[1] der Pythagoreer. – [2] d. h. ungerade und gerade Zahlen.

diesem diese Lehre übernommen; denn Alkmaion war ja jung, als Pythagoras alterte. Er hat sich aber ähnlich wie diese Philosophen ausgesprochen. Er behauptet nämlich, daß die Vielheit der menschlichen Dinge im Grunde auf zwei hinauskomme;[1] damit meint er die Gegensätze, aber nicht, wie diese Philosophen, bestimmte Gegensätze, sondern ganz beliebige, wie Weiß und Schwarz, Süß und Bitter, Gut und Böse, Groß und Klein. Er hat sich also über die übrigen Dinge nicht bestimmt geäußert. Die Pythagoreer dagegen haben klar ausgesprochen, wieviele Gegensätze und was für welche es gibt. Von diesen beiden[2] kann man also soviel entnehmen, daß die Gegensätze die Prinzipien der Dinge sind.

Mit Alkmaions Lehre von den Gegensätzen als Prinzipien hängt seine Theorie der Gesundheit eng zusammen:

2 **Aetius V 30, 1 = Alkmaion fr. 4:**

Alkmaion behauptet, die Gesundheit werde durch das Gleichgewicht der Kräfte[3] erhalten: des Feuchten und Trocknen, Kalten und Warmen, Bitteren und Süßen usw. Die »Alleinherrschaft« einer unter ihnen sei die Ursache der Krankheit. Denn die Alleinherrschaft des einen von den beiden sei verderblich. Krankheit stelle sich ein, was ihren Ursprung anbetreffe, infolge von Übermaß von Wärme oder Kälte; was aber ihren Anlaß beträfe, infolge von Übermaß oder Mangel an Speisen; was aber das »Wo ?« angehe, so habe sie entweder im Blut oder im Mark oder im Gehirn ihren Sitz. Zuweilen aber entständen hier Krankheiten auch aus äußeren Ursachen: infolge der Beschaffenheit des Wassers[4] oder des Landes[5] oder infolge von Über-

[1] vgl. auch Isokrates 15, 268 = 24 A 3: Alkmaion ⟨nahm⟩ nur zwei Prinzipien an. – [2] Den Pythagoreern und dem Alkmaion. – [3] Die Lehre vom Gleichgewicht der Kräfte, Stoffe usw. im Makro- wie im Mikrokosmos, die zuerst bei Alkmaion auftritt und eine weitreichende Entwicklung haben sollte, ist zweifellos pythagoreischen Ursprungs. – [4] des Trinkwassers. – [5] des Klimas.

anstrengung oder Foltern oder dergleichen. Die Gesundheit dagegen beruhe auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten.

Makro- und Mikrokosmos

3 Diogenes Laertius VIII 83 = 24 A 1:

Der Mond und überhaupt ⟨die Dinge jenseits⟩[1] des Mondes hätten ein ewiges Dasein.

4 Aetius II 16, 2f. = 24 A 4:

⟨Alkmaion behauptet⟩ daß sich die Planeten von West nach Ost den Fixsternen entgegen bewegen.

5 Aetius II 22, 4:

⟨Alkmaion lehrt⟩ die Sonne sei flach.[2]

6 Aetius II 29, 3:

Alkmaion, Herakleitos und Antiphon lehren, daß die Mondfinsternis infolge der Drehung und der Umbeugungen des Nachenartigen[3] erfolge.

7 Clemens, Protreptikus 66 (I 50, 20 St.) = 24 A 12:

Alkmaion hielt die Sterne, weil sie beseelt seien, für Götter.

8 Aetius IV 2, 2:

Alkmaion meint, daß die Seele von sich selber bewegt werde und in ewiger Bewegung begriffen sei; daher sei sie unsterblich und gleiche den göttlichen Wesen.[4]

9 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 29ff. = 24 A 12:

Eine ähnliche Auffassung wie diese[5] scheint auch Alk-

[1] So auf Grund von Diels' Ergänzung. – [2] Alkmaion kennt also noch nicht die Kugelgestalt der Gestirne. – [3] vgl. im Kapitel »Herakleitos« S. 129f Nr. 1. – [4] d. h. den Gestirnen. – [5] Thales, Diogenes von Apollonia, Herakleitos.

maion von der Seele zu haben. Er behauptet nämlich, sie sei unsterblich, weil sie den unsterblichen ⟨Wesen⟩ gleiche. Das aber sei der Fall, weil sie in ewiger Bewegung begriffen sei.[1] Denn auch sämtliche göttliche ⟨Wesen⟩ seien in ewigwährender Bewegung: Mond, Sonne, Sterne und der ganze Himmel.

Alkmaions große psycho-physiologische Entdeckung

10 Theophrast, Von den Sinneswahrnehmungen 25:

Alkmaion gehört zu denen, die die Wahrnehmung nicht durch das Gleiche ⟨die Wirkung vom Gleichen auf Gleiches⟩ erklären.

11 Theophrast, ebenda 26 = 24 A 5:

⟨Er lehrte⟩ daß sämtliche Sinnesvermögen irgendwie mit dem Gehirn zusammenhängen. Daher litten sie auch Schaden, wenn dieses erschüttert wurde und seine Lage veränderе. Denn es ziehe »die Poren« in Mitleidenschaft, durch die die Sinnesvermögen ⟨vermittelt würden⟩.

12 Theophrast, ebenda 25:

Er behauptet, daß wir mit den Ohren hören, weil in ihnen ein Hohlraum vorhanden sei; denn dieser töne (wir sprechen ja auch vermittels eines Hohlraumes); die Luft aber töne dagegen.[2] Wir riechen mit der Nase zugleich mit der Einatmung, indem wir den Atem bis zum Gehirn einziehen.[3] Mit der Zunge aber unterscheiden wir die Geschmäcke. Denn sie sei warm und weich und bringe daher durch ihre Wärme ⟨die Geschmäcke⟩ zum Schmelzen. Infolge ihrer lockeren und zarten Natur nähme sie sie dann auf und gäbe sie weiter ⟨zum Gehirn⟩. Die Augen sähen

[1] Auf dieser Lehre Alkmaions beruht Platons berühmter Beweis der Unsterblichkeit der Seele im »Phaidros« 245 C ff. – [2] d. h. bewirke den Widerhall. – [3] vgl. 24 A 8.

durch das sie umgebende Wasser. Daß sie aber Feuer enthalten, sei klar. Denn wenn das Auge ein Schlag träfe, dann sprühe es ⟨das Feuer im Auge⟩ Funken.[1] Wir sehen aber vermittels des Leuchtenden und Durchsichtigen, wenn es ⟨das Licht⟩ widerstrahlt. Und je reiner es ist, um so mehr.

13 Vgl. Hippokrates, Vom Fleisch 17 (VIII 606 L.) = 24 A 10:

Zahlreich sind diese Häute vor dem Sehenden,[2] die durchsichtig sind gerade wie das Auge selber. Denn mit diesem Durchsichtigen spiegelt es das Licht und alle hellen Gegenstände wider. Vermittels dieses Widerspiegelnden nun sieht es.

14 Chalcidius, Im Kommentar zu Platons Timaios S. 279 Wrob. = 24 A 10:[3]

Es ist daher die Natur des Auges klarzumachen, über die sowohl viele andere wie insbesondere Alkmaion von Kroton, ein bewährter Naturforscher, der es zuerst gewagt hat, eine Sektion vorzunehmen,[4] und Kallisthenes, der Schüler des Aristoteles und Herophilos,[5] viele herrliche Entdeckungen gemacht haben: es gäbe zwei schmale Wege, die vom Gehirn aus, in dem die höchste und entscheidende Kraft der Seele wurzele,[6] zu den Höhlungen der Augen gehen, die ein natürliches Pneuma enthalten. Während diese ⟨Wege⟩ von ein und demselben Ursprung und derselben Wurzel ausgehen und im innersten Grunde der Stirn eine Weile[7] verbunden sind ⟨d. h. parallel laufen ?⟩, gelangen sie, nachdem sie sich gabelförmig voneinander getrennt haben, zu

[1] d. h. dann sieht man sprühende Funken. – [2] d. h. dem eigentlichen Faktor des Sehens. – [3] Dieses Stück ist für die Sinnesphysiologie und die medizinische Psychologie des Alkmaion von grundlegender Bedeutung. – [4] Und zwar am lebenden Tiere, vgl. Julius Hirschberg, Archiv f. Ophthalmologie 105 (1921), S. 129ff. und »Vorlesungen über hippokratische Heilkunde« (Berlin 1922) S. 19f. – [5] Der große alexandrinische Arzt und Gehirnforscher (im 3. Jahrhundert v. Chr.). – [6] vgl. Aetius IV 17, 1 = 24 A 8: Alkmaion behauptet, daß die Vernunft ihren Sitz im Gehirn habe. – [7] d. h. eine gewisse Strecke.

den Augenhöhlen, da, wo sich der Augenbrauen querliegende Wege erstrecken; dort biegen sie um, indem der Schoß von Häuten die natürliche Feuchtigkeit aufnimmt[1] und füllen Kugeln aus, die durch die Decke der Augenlider geschützt sind; daher heißen sie Kreise ⟨?⟩. Daß aber von ein und demselben Ursprung die lichtbringenden Wege ausgehen, wird schon durch die Sektion schlagend bewiesen; es ergibt sich aber auch daraus, daß beide Augen ⟨nur⟩ zusammen bewegt werden und nicht das eine ohne das andere bewegt werden kann. Man hat ferner bemerkt, daß die Substanz des Auges selber aus vier Häuten oder Hüllen von ungleicher Festigkeit bestehe.

15 Platon, Phaidros 96 A B = 24 A 11:

Ist es das Blut, mit dem wir denken, oder die Luft oder das Feuer ? Oder ist es keines von diesen, sondern vielmehr das Gehirn, das die Tätigkeit des Hörens, Sehens und Riechens verleiht ? Und daraus entsteht dann Gedächtnis und Meinung, und aus Gedächtnis und Meinung, wenn sie zur Ruhe gekommen sind,[2] entwickelt sich dann das Wissen ?[3]

16 Hippokrates, Von der heiligen Krankheit 14 = 24 A 11:

Solange das Gehirn unversehrt ist, solange hat auch der Mensch seinen Verstand.

17 Hippokrates, ebenda 17:

Daher behaupte ich, daß das Gehirn es ist, das den Verstand sprechen läßt.

[1] Aristoteles, Von der Erzeugung der Tiere II 6. 744a 8ff. = 24 A 10: Von der das Gehirn umgebenden Feuchtigkeit sondert sich das Reinste durch die Durchgänge ⟨Poren⟩ ab, die sich offenbar von den Augen zu der das Gehirn umgebenden Haut erstrecken. – [2] d. h. wenn sie sich gefestigt hat. – [3] vgl. zu dieser Lehre Deichgräber, Die griechische Empirikerschule (Berlin 1930), S. 270f.

Kardinalunterschied von Mensch und Tier

18 Theophrast, Von den Sinneswahrnehmungen 25 = fr. 1 a:

Alkmaion behauptet, daß sich der Mensch von den übrigen Wesen dadurch unterscheide, daß er allein denkt, während die anderen Wesen zwar Sinneswahrnehmung haben, aber nicht denken.

Unterschied zwischen Menschen und Göttern

19 Pseudoaristoteles, Probleme 17, 3. 916 a 33ff. = fr. 2:

Alkmaion behauptet, daß die Menschen deswegen zugrunde gehen, weil sie nicht imstande sind, den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen.[1]

20 Diogenes Laertius VIII 83 = fr. 1 ⟨offenbar der Anfang seiner Schrift⟩:

Alkmaion von Kroton, des Peirithoos' Sohn, spricht Folgendes zu Brotinos, Leon und Bathyllos:
Von den unsichtbaren und von den vergänglichen Dingen haben sichere Erkenntnis nur die Götter; den Menschen aber ist nur vergönnt ⟨unmaßgebliche⟩ Schlüsse zu ziehen.[2]

[1] Wie das die göttlichen Gestirne in ihren Kreisbahnen tun (Diels). Vgl. auch Praechter S. 85. – [2] Mit dieser Erkenntnis der Begrenztheit aller menschlichen Erkenntnis vgl. die des Herakleitos (fr. 28) und schon die des Xenophanes (fr. 34).

Xenophanes von Kolophon

Vorbericht. Der Grundcharakter der milesischen Naturphilosophie darf als ausgesprochen rational-physikalisch und dabei dynamisch bezeichnet werden. Diese stark physikalische Orientierung des philosophischen Denkens endet mit dem Erlöschen der milesischen Schule, die nach dem Tode des Anaximenes (um 525 v. Chr.) keinen originalen philosophischen Kopf mehr hervorgebracht hat. Und sicher hat sie nach der Zerstörung Milets durch die Perser (im Jahre 494) nur noch ein Schattendasein gefristet. Aber die großen Gedanken und Denkergebnisse, eines Anaximander vor allem, sollten darum nicht verloren sein. Ja, schon mehr als ein Menschenalter vor Milets Fall wurden die Samenkörner der ionischen Wissenschaft weit über See von Ost nach West getragen: durch Pythagoras von Samos (s. oben) und Xenophanes von Kolophon. Beide Männer haben, so grundverschieden auch ihre Denkerindividualitäten sind, als gemeinsame Basis ihres Denkens die großen Gedanken des Anaximander und andererseits, wenn auch mit ganz verschiedener Wirkung, gewisse Einflüsse der gleichzeitigen (nicht nur orphischen) Mystik.
Xenophanes verläßt um das Jahr 540, »als der Meder kam«, mit 25 Jahren seine Vaterstadt Kolophon und sucht in der Ferne eine neue Heimat. Nach mancherlei Irrfahrten, die ihn nach Sizilien und Malta, vielleicht auch nach Ägypten führen, findet er, der sich in griechischen Landen als Rhapsode, d. h. als Rezitator Homerischer Gedichte, durchs Leben schlägt, schließlich an der Küste Lukaniens, in Elea, unweit des durch seinen unvergleichlichen Tempel noch heute berühmten Pästum, eine bleibende Stätte.
Wer hellen Blickes und wachen Geistes auf seinen Fahrten vieler Menschen Städte und Sitten kennenlernt, ferne Meere und fremde Küsten mit eigenen Augen schaut und unter Menschen verschiedenen Volkstums einherwandelt, dem weiten sich Herz und Sinn: sein Verhältnis zu Glaube und Sitte der Väter wird unmerklich ein anderes als das der daheim gebliebenen Volksgenossen, die nie die Laute einer fremden Sprache gehört, nie andere Länder ge-

sehen haben. Die Fülle der neuen Erfahrungen regt ihn ständig zu Vergleichen an, ja zu kritischer Betrachtung alles dessen, was ihm bis dahin wertvoll und ehrwürdig, ja selbstverständlich und daher unantastbar erschien; das selbständige Denken erwacht; losgelöst von der Übermacht des Herkommens reift es allmählich heran und eines Tages geht es frei und sicher seine eigenen Bahnen.
Das alles gilt auch von Xenophanes, der in der Geschichte des griechischen Denkens in doppelter Hinsicht Epoche machen sollte. Zuerst als Sturmvogel der »Aufklärung« sozusagen, gegenüber dem Nomos (dem Herkommen, der Konvention), so gegenüber der landläufigen Vergötterung der griechischen Athleten, gegenüber Mysterien und Mantik, wie überhaupt gegenüber der Welt des Mythos, vor allem gegenüber dem anthropomorphen Polytheismus seines Volkes, der Götterwelt eines Homer und Hesiod. Denn gerade an dieser, die ihm als Rhapsoden des Epos so vertraut war, nimmt Xenophanes den allerschwersten Anstoß. Hier zeigt sich uns die erste leidenschaftliche Reaktion eines selbständigen Geistes gegen die heiter-naive Götterwelt des Homer, und ebensosehr gegen die düsteren Mythen der griechischen Vorzeit, mit denen der grüblerische Geist eines Hesiod ringt. Xenophanes aber bleibt hierbei nicht stehen. Seine weitreichende Völkerkunde hat es ihm bereits offenbart, daß die Götter eines Volkes nur das Spiegelbild von dessen eigenem Wesen sind, und kühn zieht er hieraus den Schluß, daß die Gottesanschauungen der Völker nur anthropomorphe Gebilde ihrer mehr oder weniger kindlichen Phantasie sind. Und nun verwirft er, von mächtigem sittlichen Pathos getragen, vor allem den anthropomorphen Polytheismus des eigenen Volkes, wie er sich in so klassischer Weise in den homerischen Dichtungen offenbart. (Hier sehen wir die reife Frucht der religiös-ethischen Reflexion der griechischen »Theologen« und Gnomiker des 7. und 6. Jahrhunderts, deren monotheistische Tendenz ebenso unverkennbar ist wie ihr Trachten nach Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffs.) Aber bei aller Schärfe seines Kampfes gegen den anthropomorphen Polytheismus bleibt dieser unerbittliche Kritiker nicht auf die Negation beschränkt, sondern er entwickelt auch eine dem seit den Tagen Homers mächtig fortgeschrittenen Bewußtsein der griechischen Nation entsprechende, positive Anschauung vom

Wesen Gottes überhaupt. Und hier ist nun das Charakteristische, daß er, der das gleiche seelische Grunderlebnis wie die großen Milesier von der Einheit aller Dinge hat, eben in diesem all-einen Kosmos die übermenschliche, übersinnliche Gottheit verkörpert sieht, die, selber in majestätischer Ruhe verharrend, diese Welt in all ihren Teilen »durch des Geistes Denkkraft« lenkt und durchwaltet. Denn darüber kann ernstlich kein Zweifel sein, daß – in unserer Sprache zu reden – die Gottesanschauung des Xenophanes durchaus pantheistisch, nicht monotheistisch ist, eine Denkweise, die, in Verbindung mit seiner grundsätzlichen Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes, damals und noch auf Menschenalter hinaus, etwas völlig Neues bedeutete, ja, als ebenso epochemachend in der Geschichte des Gottesgedankens bezeichnet werden muß, wie die rücksichtslose Bekämpfung des anthropomorphen Polytheismus. Wieweit aber die Gottesanschauung des Xenophanes für die weitere Entwicklung der griechischen Metaphysik von unmittelbarer Bedeutung sein sollte, davon wird bei Parmenides die Rede sein.

Das »Charakterbild« des Xenophanes schwankt in den Köpfen der modernen Forscher in fast grotesker Weise. Aber trotz aller modernen Verirrungen (eines Tannery, Burnet, Reinhardt) ist und bleibt dieser Xenophanes – darin behalten Zeller, Praechter und Hans v. Arnim unbedingt recht – ein durchaus ernster, sittlich-religiöser Charakter, ja ein »spekulativer Theologe«. (Kein Wunder, wenn demgegenüber die »Physik« seine schwache Seite ist; und doch macht er auch hier – so in geologisch-paläontologischer Hinsicht – einzelne glänzende Beobachtungen und Schlüsse).

Xenophanes bildet die geschichtliche Brücke zwischen den milesischen Denkern und den Eleaten. (Nach Theophrast hat er noch den Anaximander »gehört« und ist selber »Lehrer« des Parmenides gewesen.)

Die Frage nach etwa noch kenntlichen verschiedenen Entwicklungsperioden im Leben des Denkers Xenophanes bleibt hier mit gutem Grunde unerörtert.

A. Der Physiker

—

I. Der Astronom

1. Die Sonne

1 Aetius II 20, 3 = 21 A 40:

Die Sonne bestehe aus glühend gewordenen Wolken. Theophrast aber berichtet in seiner Physik ⟨als Meinung des Xenophanes⟩, ⟨sie entstehe⟩ aus Feuerteilchen, die sich aus der feuchten Ausdünstung ansammelten und so die Sonne bildeten. – Vgl. Hippolytos I 14, 3 = 21 A 33: Die Sonne entstehe jeden Tag aus kleinen Feuerteilchen, die sich ansammelten.

2 Aetius II 24, 4 = 21 A 41:

Infolge von Verlöschen erfolge der Untergang der Sonne und beim Aufgang entstehe wieder eine neue.

3 Aetius II 13, 14 = 21 A 38:

Aus glühend gewordenen Wolken entständen die Gestirne. Sie verlöschten aber mit jedem Tage und glühten nachts wieder auf wie die Kohlen. Denn die Auf- und Untergänge ⟨der Gestirne⟩ seien Entzündungen und Verlöschen ⟨von Feuer⟩.

2. Der Mond

4 Aetius II 25, 4 = 21 A 43:

Der Mond sei eine verdichtete Wolkenmasse.

5 Aetius II 28, 1:

Er habe eigenes Licht.

6 Aetius II 29, 5 = 21 A 43:

Und sein monatliches Verschwinden erfolge infolge von Verlöschen.

7 Aetius II 24, 9 = 21 A 41 a:

Es gebe viele Sonnen und Monde,[1] je nach den ⟨geographischen⟩ Breiten und Abschnitten und Zonen der Erde;[2] zu einem bestimmten Zeitpunkt aber verliere sich die Scheibe ⟨der Sonne oder des Mondes⟩ in einen Abschnitt der Erde, der nicht von uns bewohnt würde, und verursache so, indem sie gleichsam ins Leere gerate, den Anschein einer Verfinsterung. Die Sonne gehe nämlich auf ihrer Bahn ins Unendliche weiter, erwecke aber infolge ihrer Entfernung den Anschein eines Kreislaufes.[3]

8 Aetius II 30, 8 = 21 A 42:

Die Sonne sei förderlich zur Entstehung und Verwaltung der Welt und der Lebewesen in ihr; der Mond aber wirke hierbei mit.

II. Der Meteorologe

9 Aetius III 4, 4 = 21 A 46:

Die Vorgänge in der Atmosphäre[4] erfolgten infolge der Sonnenwärme als bewegender Ursache. Wenn nämlich aus dem Meere die Feuchtigkeit emporgezogen würde, dann würden ⟨deren⟩ süße Bestandteile infolge ihrer Feinteiligkeit ausgeschieden und bildeten, indem sie sich wie Nebel verdichteten, Wolken und ließen infolge von Verdichtung Regenschauer niedergehen und die Winde sich aufmachen.

[1] vgl. Hippolytos I 14, 3 = 21 A 33. – [2] Von diesen kann Xenophanes selbst noch nicht gesprochen haben. Das ist erst spätere doxographische Ausdrucksweise. – [3] vgl. Zeller 669, 1 und 667, 2; Tannery 132 (§ 9 Abs. 3); Burnet[3] 122f. meint, Xenophanes habe diese Ansichten von der Sonne gar nicht in wissenschaftlichem Ernst gemeint, sondern nur, um die Volksgötter zu diskreditieren, indem er sie als vergängliche Dinge hinstellte! Daß dies verkehrt ist, wird schon durch die ganz analogen Anschauungen des Herakleitos erwiesen. – [4] Ausdrucksweise der Doxographen; der Begriff selbst ist dem Xenophanes noch unbekannt, da er, wie alle seine Zeitgenossen, die Region der Gestirne und die der Wolken noch gar nicht grundsätzlich unterscheidet. Vergleiche z. B. oben 21 A 40.

10 fr. 30:

Quelle des Wassers ist das Meer und Quelle des Windes; denn ohne das gewaltige Meer könnten weder in den Wolken Winde entstehen, die aus ihnen hervorbrechen, noch flössen die Ströme noch Regengüsse des Äthers, sondern das gewaltige Meer ist der Mutterschoß von Wolken, Winden und Flüssen.

11 Aetius III 3, 6 = 21 A 45:

Blitze entständen dadurch, daß die Wolken infolge ihrer Bewegung erleuchtet würden.

12 Ebenda III 2, 11 = 21 A 44:

All solche Erscheinungen ⟨wie Kometen und Meteore⟩ seien Zusammenballungen oder Bewegungen glühend gewordener Wolken.

13 Ebenda II 18, 1 = 21 A 39:

⟨St. Elmsfeuer:⟩ Die auf den Schiffen erscheinenden sternartigen Phänomene, die man wohl als »Dioskuren« bezeichnet, seien Wölkchen, die infolge einer ganz bestimmten Bewegung aufleuchteten.

14 fr. 32:

Was die Leute Iris[1] *nennen, auch das ist nur eine Wolke, purpurn und rot und gelb oder grün anzuschauen.*

III. Der Geograph und Geologe

15 Hippolytos I 14, 3 = 21 A 33:

Die Erde sei ⟨nach unten hin, ergänzt Diels⟩ unbegrenzt und würde weder von der Luft noch vom Himmel umfaßt.[2]

[1] d. h. den Regenbogen. – [2] vgl. Pseudoplutarch, Stromateis 4 = 21 A 32.

16 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 294 21ff. a = 21 A 47:

Manche Philosophen behaupten, der untere Teil der Erde erstrecke sich ins Unendliche, indem sie erklären, sie wurzele im Unendlichen, wie das Xenophanes von Kolophon tut.[1]

17 Hippolytos I 14, 5f. = 21 A 33:

Xenophanes glaubt, daß eine Vermischung der Erde mit dem Meere stattfinden und daß jene im Lauf der Zeit von den feuchten Elementen aufgelöst werden würde. Er behauptet, er habe Beweise dafür, weil mitten im Binnenlande und auf den Bergen Muscheln gefunden würden, und er sagt, daß in Syrakus in den Steinbrüchen Abdrücke von Fischen und Robben gefunden seien, in Pharos[2] aber ein Abdruck einer Sardelle in der Tiefe des Gesteines und auf Malta Abdrücke von allen möglichen Seetieren. Er sagt, dies sei geschehen, als alles voreinst zu Schlamm geworden war und daß der Abdruck in dem Schlamm dann hart geworden sei. Es würden aber sämtliche Menschen umkommen, wenn die Erde in das Meer rutsche und dann zu Schlamm würde. Danach aber beginne sie wieder mit ihrer Entstehung, und diesem Wandel seien sämtliche Welten unterworfen.

B. Der Philosoph

—

I. Der Sturmvogel der Aufklärung[3]

18 Aus fr. 2, das ein ebenso kühner wie leidenschaftlicher Angriff gegen den Nomos, die landläufige Verherrlichung der griechischen Athleten ist:

[1] vgl. fr. 28, 2. – [2] = der Insel Lessina an der dalmatischen Küste; vgl. Diels zur Stelle, der auf Grund geologischer Information das überlieferte »Paros« als unmöglich erklärt. – [3] Schon Xenophanes' Physik, so naiv sie an sich ist, ist ein Beweis seiner, wie der ionischen Aufklärung überhaupt gegenüber dem mythischen Denken.

Wenn einer auch in den landesüblichen Wettkämpfen den Preis davontrüge und von seinen Mitbürgern hochgeehrt würde, wäre er doch nicht soviel wert wie ich. Denn besser als die rohe Kraft von Männern und Rossen ist meine Weisheit. Fehlt doch jenem Kult[1] *jede innere Berechtigung. Daher ist es völlig ungerecht, die rohe Kraft höher zu werten als die köstliche Weisheit. Und wenn einer auch als tüchtiger Faustkämpfer unter seinen Landsleuten auftreten oder im Fünfkampf oder als Ringer sich auszeichnete oder durch die Schnelligkeit seiner Füße – was ja unter den Wettkämpfen der Männer als Zeichen besonderer Kraft gilt –, so würde dadurch doch die Wohlfahrt der Stadt in keiner Weise gefördert.*

1. Ablehnung der mythischen Dichtung Hesiods

19 Aus fr. 1, 21–24:

Nicht Kämpfe der Titanen oder Giganten und Kentauren zu besingen, hat Wert – Fabeln vergangener Zeit! –, oder wilden Bürgerzwist, aus dem keinerlei Segen entspringt; aber stets der Götter in Ehrfurcht zu gedenken, das hat Sinn und Verstand.

20 Cicero, Von der Weissagung I 3, 5 = 21 A 52:

Xenophanes von Kolophon ist der einzige von den Philosophen, die an das Walten von Göttern glaubten, der den Glauben an eine ⟨von der Gottheit inspirierte⟩ Weissagung von Grund aus verworfen hat.[2]

Über Xenophanes' Verspottung der pythagoreischen Seelenwanderungslehre vgl. oben S. 100f. Nr. 1. – Auch die teilweise noch anthropomorphe Weltanschauung der Pythagoreer lehnt Xenophanes ab:

[1] der landesüblichen Vergötterung der Athleten. – [2] d. h. Xenophanes glaubte überhaupt nicht daran, daß solche »Kunst« möglich sei.

21 Diogenes Laertius IX 19 = 11 A 1:

Von einer Atmung der Gottheit ⟨bzw. der Welt⟩ könnte gar keine Rede sein.[1]

2. Gegen den anthropomorphen Polytheismus

22 fr. 11:

Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur immer bei den Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen, Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen.

23 fr. 14:

Doch die Sterblichen wähnen, die Götter würden geboren[2] und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber.

24 fr. 16:

Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig.

25 fr. 15:

Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.

26 fr. 23:

⟨herrscht doch⟩ nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.

27 fr. 24:

Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er.[3]

[1] Diese Bemerkung des Xenophanes geht sehr wahrscheinlich gegen die Lehre des Pythagoras von der Atmung der Welt. Vgl. Tannery 121f. und Diels zur Stelle. – [2] vgl. auch 21 A 12 und 13. – [3] d. h. Gott bedarf dazu keiner menschlichen Organe; er ist ganz (in allen seinen »Teilen« sozusagen) Geist, ganz geistiges Vermögen.

28 fr. 25:

Doch ohne Mühe bewirkt er den Umschwung des Alls durch des Geistes Denkkraft.

29 fr. 26:

Immer verharrt er am selbigen Ort, sich gar nicht bewegend; ziemt es sich doch nicht für ihn, zu gehen hierhin und dorthin.

II. Das All-Eine

30 Platon, Sophistes 242 D = 21 A 29:

⟨Der Fremde aus Elea spricht.⟩ Die aber von uns ausgehende eleatische Sekte, die von Xenophanes und noch früher[1] ihren Ursprung genommen hat, geht von der Voraussetzung aus, daß das, was man die Gesamtheit aller Dinge nennt, ein einziges Wesen ist.

31 Timon, fr. 59 Diels[2] = 21 A 35:

Wohin ich auch meinen Sinn richtete, er löste sich ⟨mir stets⟩ in ein und dasselbe Allwesen auf. ⟨Das⟩ All aber, das ewig ist, nach allen Seiten hin in der Schwebe gehalten, offenbarte ⟨mir immer wieder⟩ ein einziges gleichartiges Wesen.

32 Hippolytos I 14, 2 = 21 A 33:

Xenophanes lehrt, daß ... das All eins ist und keiner Änderung ausgesetzt.[3]

[1] Das geht wohl auf die Orphiker. Vgl. Freudenthal, Die Theologie des Xenophanes S. 29 und Praechter S. 75. – [2] Die folgenden Worte läßt der Dichter Timon von Phleius (3. Jahrhundert v. Chr.) in seinen »Sillen« (Spottgedichten) den Xenophanes sprechen, dessen Werk er noch selber besaß und genau kannte. – [3] Diese Unveränderlichkeit bezieht sich aber nur auf das All als Ganzes; das Werden und Vergehen seiner einzelnen Teile hat Xenophanes durchaus nicht geleugnet. Vgl. fr. 29: »Erde und Wasser ist alles, was da wird und entsteht.«

33 Pseudoplutarch, Stromateis 4 = 21 A 32:

Xenophanes behauptet, daß das All immer gleich sei.

34 Theodoret IV 5 ⟨aus Aetius⟩ = 21 A 36:

Xenophanes, der die eleatische Sekte begründet hat, behauptete, das All sei eins, kugelförmig und begrenzt, nicht entstanden, sondern ewig und durchaus unbewegt.

35 Aristoteles, Metaphysik I 5. 986 b 18ff. = 21 A 30:

Xenophanes aber, der zuerst von diesen[1] die Einheitslehre aufgebracht hat (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein) ... und auf das ganze Weltall seinen Blick richtete, erklärt, das Eine sei die Gottheit.

36 Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundrisse I 224 = 21 A 35:

Im Gegensatz zu den Vorstellungen der übrigen Menschen behauptet Xenophanes, das All sei eins, und die Gottheit sei mit der Gesamtheit der Dinge verwachsen; sie sei kugelförmig,[2] jedem Leiden und jeder Veränderung entrückt, und sie wäre ein vernünftiges Wesen.

37 Timon, fr. 60 Diels = 21 A 35:

Xenophanes ... erträumte sich, unbekümmert um die menschlichen Vorstellungen,[3] die Gottheit als in jeder Hinsicht gleichartig, unbewegt, jedem Leiden entrückt, geistiger als Geist.[4]

38 Diogenes Laertius IX 19 = 21 A 1:

Das Wesen Gottes sei kugelförmig und gleiche in nichts dem Menschen. Ganz sehe er und ganz höre er; atmen frei-

[1] Von den Eleaten. – [2] Sextus überträgt hier (als Meinung des Xenophanes) mit Unrecht auf die Gottheit, was dieser nur vom All-Einen gesagt hatte. – [3] Der griechische Text der Worte (ich folge hier Fabricius' Konjektur ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων) ist noch nicht endgültig geheilt. – [4] So hat sich Xenophanes selber sicher noch nicht ausgedrückt; das ist erst eine Überspitzung von seiten Timons.

lich tue er nicht.[1] Und er sei ganz Geist und Weisheit und ewig.

39 Pseudoaristoteles, Von Melissos, Xenophanes und Gorgias 3, 3 = 21 A 28:

Wenn aber die Gottheit das Mächtigste von allem ist,[2] dann kann sie nur eine einzige sein ... denn sie könnte unmöglich alles, was sie wollte, wenn es mehrere Götter gebe. Es kann also nur eine Gottheit geben.[3]

40 Pseudoplutarch, Stromateis 4 = 21 A 32:

Er äußert sich auch über die Götter, wobei er die Ansicht vertritt, daß es keinerlei Führerschaft unter ihnen gebe. Denn es sei ein unmöglicher Gedanke, daß einer von den Göttern geknechtet würde. Und keiner von ihnen bedürfe überhaupt irgendetwas.[4]

III. Allgemeine Religiosität des Xenophanes

41 fr. 1, 13ff.:[5]

Zuerst nun müssen verständige Männer die Gottheit preisen mit frommen Reden und reinen Worten. Wenn sie ihr aber gespendet und sie gebeten haben, ihnen Kraft zu verleihen, das Rechte zu tun – liegt doch solche Bitte am nächsten – dann ist es kein Frevel, soviel zu trinken, daß man eben noch ohne Begleitung nach Hause kommen kann, falls man nicht schon ein steinalter Mann ist. Von den Männern aber verdient der ein besonderes Lob, der nach dem Trunk edle Gesinnung offenbart, wie sein Sinnen und Trachten der Tugend gilt.[6]

[1] Gegen die Lehre des Pythagoras. Vgl. oben S. 121 Anm. 1. – [2] Dies wird als im Begriff Gottes liegend als selbstverständlich vorausgesetzt. – [3] Die Gottheit ist also allmächtig. – [4] d. h. die Gottheit ist souverän und bedürfnislos zugleich. Der Begriff Gottes verträgt sich nicht mit irgendwelcher Abhängigkeit. Vgl. 21 C 1 = Euripides, Herakles 1344–46. – [5] Aus einem Weiheliede beim Gelage der Männer. – [6] Religiosität und Ethik sind bei Xenophanes unlöslich verbunden. Sie entspringen aus derselben Wurzel: aus dem geläuterten Glauben an die sittliche Vollkommenheit Gottes.

IV. Vom Menschen

42 Diogenes Laertius IX 19[1] = 21 A 1:

Xenophanes hat zuerst ausgesprochen, daß alles Gewordene vergänglich ist[2] und daß die Seele ein Hauch ist.

43 fr. 34:

Nimmer noch gab es den Mann und nimmer wird es ihn geben, der die Wahrheit erkannt von den Göttern und allem auf Erden. Denn auch, wenn er einmal das Rechte vollkommen getroffen, wüßte er selbst es doch nicht. Denn Wähnen nur ist uns beschieden.

44 fr. 38:

Wenn Gott nicht den gelben Honig hätte werden lassen, so würden die Menschen meinen, daß die Feigen viel süßer wären.[3]

45 fr. 18:

Die Götter haben den Sterblichen nicht von Anfang an alles offenbart, sondern erst nach und nach finden diese suchend das Bessere.

[1] vgl. hierzu Zeller 649, 1. 673, 2. 674, 2; Praechter 79f. – [2] vgl. 21 A 12 = Aristoteles, Rhetorik II 23. 1399b 5ff. (Hieraus ergibt sich Xenophanes' Anschauung von der Ewigkeit Gottes.) – [3] »Als alles andere«, ergänzt Diels. – Das Fragment scheint einen ersten Ansatz zum »Relativismus« zu enthalten. Vgl. auch Zeller 676 Anm.

Herakleitos von Ephesos

Vorbericht. Die Blüte des Herakleitos fällt etwa in die Zeit zwischen 500 und 490 v. Chr. oder, philosophiegeschichtlich gesprochen: Herakleitos ist jünger als Xenophanes, den er mit Namen erwähnt, und älter als Parmenides, der seine Weltanschauung leidenschaftlich bekämpft. Herakleitos ist eine der markantesten Persönlichkeiten in der Geschichte des griechischen Denkens überhaupt, wie das schon seine ganz persönliche, eigenwüchsige, leidenschaftliche, von unerhörtem Selbstbewußtsein getragene, in schneidende Aphorismen gegossene Sprache, sein »Stil«, in jedem Satz offenbart. Ein Mann aus vornehmstem Geschlecht – seine Familie führte ihren Stammbaum auf König Kodros von Athen zurück –, Aristokrat des Geistes mehr noch als des Geblütes, der voll Bitterkeit und Verachtung seiner Vaterstadt den Rücken kehrt – bot doch der hier wahre Orgien feiernde »Zeitgeist«, die radikale Demokratie, Naturen wie der seinigen, keinen Raum mehr zur Betätigung im öffentlichen Leben, wie ihm das Schicksal seines Freundes Hermodoros gezeigt hatte. Angewidert von dem Treiben des Pöbels, der »Viel-zu-vielen«, flieht dieser Mann in die Einsamkeit der unentweihten Natur, die sich ihm auf Bergeshöhen, in den Wellen des Stromes, am Gestade des ewig ruhelosen Meeres und nicht zuletzt im nächtlichen Sternenhimmel offenbart. Und während »draußen«, vor Ioniens Küsten und Inseln, das Vorspiel des ewig denkwürdigen Kampfes zwischen Morgen- und Abendland, zwischen der persischen Weltmonarchie und der griechischen Bürgerfreiheit vorüberrauscht, werden dem einsamen Grübler, fern vom Getriebe der Menschen, die tiefen Erkenntnisse zuteil, die ihn über Raum und Zeit weit hinaus erheben; offenbaren sich ihm hier doch die ewigen Wahrheiten, die noch einen Goethe, einen Nietzsche und manchen anderen Geist von Bedeutung in ihren Bann schlagen sollten.

Wie alle kritischen Naturen steht auch Herakleitos dem Volksbewußtsein seiner ionischen Mitbürger durchaus selbständig, ja ablehnend gegenüber; so ganz besonders der Volksreligion, aber auch in ethischer und politischer Hinsicht. Schärfste Kritik übt

er auch, wenn auch nicht immer gerecht, an seinen »Vorgängern« im engeren Sinne, soweit bei einem so selbständigen Geist von Vorgängern die Rede sein kann. Denn als wirkliche Vorgänger des Herakleitos kann man eigentlich nur zwei bezeichnen: Anaximander von Milet und dann Xenophanes von Kolophon, dessen Gottesanschauung, in negativer wie in positiver Hinsicht, unzweifelhaft auf ihn tief eingewirkt hat: die Einheit alles Seienden, das rein geistige, allem Menschlichen völlig unvergleichbare Wesen Gottes – das sind auch Grundanschauungen des Herakleitos. Während aber das Denken des Xenophanes der ewig unbewegten, unveränderlichen Konstanz der Gottheit zugekehrt ist, die alles mühelos durch des Geistes Denkkraft lenkt, ist der erste Blick des Herakleitos gerade dem ewigen Wechsel der Erscheinungen in der sichtbaren Welt zugewandt, dem er in mancherlei packenden Bildern, die erst Spätere auf die berühmte Formel des »Pánta rhei«[1] gebracht haben, Ausdruck gegeben hat. In diesem Fluß aller Dinge aber sieht Herakleitos die Koexistenz gegensätzlicher Eigenschaften und Kräfte, die ständig einander ablösen, weil sie unaufhörlich miteinander im Kampfe liegen. Wohin er auch blickt, in der großen Natur wie im Menschenleben, sieht er nur unablässigen Kampf entgegengesetzter Prinzipien. Ja, der Kampf schlechthin erscheint ihm als Weltprinzip alles Geschehens, im Himmel wie auf Erden. Aber in diesem scheinbaren Chaos, diesem scheinbar sinnlosen Wirrwarr von tausend Dissonanzen offenbart sich dem in die Tiefe horchenden Ohre des Denkers eine gewaltige Harmonie, die durch alle die Gegensätze bedingt ist, ja eine tiefe Vernunft. Und hier konzipiert er eines Tages seine gewaltigste Anschauung, den Zentralbegriff seiner ganzen Philosophie: die Idee vom Logos, der gleichbedeutend ist mit der ewigen, übersinnlichen, alles lenkenden Weltvernunft, die zugleich das Weltgesetz, das Verhängnis, die Allnatur, ja die Gottheit selber ist, während der sichtbare Kosmos nichts ist als »der Gottheit lebendiges Kleid«. Schon Xenophanes hatte enthusiastisch einen monistischen Pantheismus verkündet, aber die anthropomorphe Gottesanschauung wirklich restlos überwunden und abgestreift hat doch erst Herakleitos, der zum ersten Male die Gottheit als das »Absolute« faßt, als das völlig übersinnliche, über-

[1] »Alles fließt.«

menschliche, überpersönliche Weltprinzip, das gewissermaßen die metaphysische Vernunft alles Geschehens ist, jenseits aller menschlich gedachten Teleologie. Darin freilich offenbart sich auch Herakleitos als ein Sohn seiner Zeit, d. h. der geistigen »Lage« des damaligen philosophischen Denkens, daß er das Weltprinzip, den Logos, die Gottheit, nur in Verbindung mit einem stofflichen Element, dem Urfeuer, ja mit diesem identisch oder doch unlöslich verbunden, diesem schlechthin immanent, zu denken vermag. Wenn er aber auch bei seinem Versuch, sich das »Wie?« des Hervorgehens der sichtbaren Dinge aus dem Urfeuer vorzustellen und anschaulich zu machen, eine zwar konsequente, aber doch noch sehr primitive »Physik« entwickelt (denn sein innerstes Denken gilt durchaus dem Metaphysischen), so ist *das* doch darin von philosophischer Bedeutung, daß sich ihm hierbei nicht nur der Kreislauf des Geschehens, sondern ein fest bestimmter, d. h. gesetzmäßiger Rhythmus alles Geschehens in dem »Weg auf- und abwärts« offenbart, ein Gedanke, den offenbar im Keim schon Anaximander gefaßt hatte.
Herakleitos ist aber auch der erste Philosoph des Abendlandes, in dessen Gedankenbau, in engstem Zusammenhang mit seiner übrigen Weltanschauung, der *Mensch* als geistiges Wesen einen bestimmten Platz erhält, ja zu seinem Weltprinzip, dem Logos, in wirklich *innere* Beziehung gesetzt wird, wie denn Herakleitos den Menschen in *geistiger Hinsicht* als Gegenstand der Forschung überhaupt erst ganz eigentlich entdeckt hat. Es ist daher »der Mensch und der Logos« ein schlechthin kardinales Kapitel seiner Philosophie, das eine unabsehbare Nachwirkung auf die folgenden Jahrhunderte, ja Jahrtausende haben sollte. Und wenn auch die Anschauung des Herakleitos von der menschlichen Seele teilweise noch tief in materialistischer Denkweise befangen ist, so bleibt doch sein unvergängliches Verdienst, den ersten wirklich wissenschaftlichen Versuch gemacht zu haben, den Menschen als geistiges Wesen in seinen Kosmos organisch einzuordnen. Denn daß er diesen Versuch wirklich und bewußt gemacht hat, wird schon durch seinen Entwurf – den ersten Versuch dieser Art in der abendländischen Welt – einer *Erkenntnistheorie* bewiesen, wobei hier ganz gleichgültig ist, daß auch dieser Entwurf noch eine starke Befangenheit in materialistischer Denk-

weise verrät. (Mit der Erkenntnislehre des Herakleitos steht offenbar seine Anschauung vom Wesen und Ursprung der »Mantik« [des Weissagungsglaubens] in innerem Einklang). Von historischer Bedeutung ist auch die Tatsache, daß sich in diesem Zusammenhange im Denken des Herakleitos schon Ansätze zu einer Relativitätslehre zeigen. Wichtiger noch ist, daß Herakleitos in seinem Durchdenken des Problems »der Mensch und der Logos« auch schon zur Grundlegung einer »Ethik« geführt ist, die ebenfalls in engstem Zusammenhange mit dem Kerndogma seiner Weltanschauung steht. Kennzeichnend für seinen Tiefblick in das Wesen der Sittlichkeit ist seine Stellung zur Sinnlichkeit, wie er denn weiß, daß wahre Sittlichkeit nur im Kampf mit dem eigenen Ich errungen wird.
Metaphysik und Physik (insbesondere die Kosmologie), aber ebenso die Erkenntnislehre und die Ethik entspringen bei diesem genialen synthetischen Denker aus ein und derselben Wurzel: aus seiner Grundkonzeption, der Lehre vom Logos.

A. Physik

1 Diogenes Laertius IX 9–11 ⟨unmittelbar aus Theophrast⟩ = 22 A 1:

... Er führt fast alles auf die vom Meere aufsteigende Ausdünstung zurück... Es entständen aber Ausdünstungen von der Erde und vom Meere, die einen hell und rein, die andern dunkel. Es würde aber das Feuer ⟨der Gestirne⟩ von den hellen, die Feuchtigkeit von den anderen ⟨Ausdünstungen⟩ ernährt. Welcher Art aber das »Umgebende«[1] ist, sagt er nicht. Doch befänden sich in diesem Nachen, die uns mit ihrer Hohlseite zugekehrt seien, in denen sich die hellen Ausdünstungen ansammelten und entzündeten, und das seien die Gestirne. Am hellsten aber und wärmsten sei das Feuer der Sonne. Die andern Gestirne nämlich

[1] Von den Späteren wird dies gleich der Atmosphäre gesetzt; Herakleitos selbst gebraucht das Wort noch in weiterem (räumlich ausgedehntem) Sinne.

seien von der Erde weiter entfernt und leuchteten und wärmten deshalb weniger, der Mond aber, der der Erde näher sei, bewege sich nicht durch die reine Region. Die Sonne dagegen bewege sich[1] in der hellen und reinen Sphäre und habe von uns eine angemessene Entfernung. Daher wärme und leuchte sie stärker. Es verfinsterten sich aber Sonne und Mond, indem sich ihre »Nachen«[2] nach oben umkehrten. Und die monatlichen Gestalten[3] des Mondes entständen, indem sich allmählich die Hohlschale in ihm umdrehte. Tag und Nacht aber und Monate, Jahreszeiten und Jahre sowie Regen und Winde und dergleichen entständen entsprechend den verschiedenen Ausdünstungen. Denn die helle Ausdünstung bewirke, wenn sie in Brand geraten sei, in dem Kreise der Sonne ⟨den⟩ Tag, die entgegengesetzte aber, wenn sie die Oberhand gewönne, ⟨die⟩ Nacht. Und die Wärme bewirke, wenn sie infolge der Helligkeit gesteigert werde, den Sommer; das Feuchte dagegen, wenn es infolge der Dunkelheit mehr werde, den Winter. Dementsprechend erklärt er auch die Ursachen der übrigen Erscheinungen.

Ergänzungen zu dem obigen Bericht

Von der Sonne

2 Diogenes Laertius IX 7 = 22 A 1:

Die Sonne ist so groß, wie sie uns erscheint.

3 fr. 3:

Die Sonne hat die Breite eines menschlichen Fußes.

4 fr. 6:

Die Sonne ist neu an jedem Tage.[4]

[1] Ich lese mit Bywater κινεῖσθαι statt κεῖσθαι. – [2] d. h. deren Hohlseite. – [3] Die verschiedenen Mondphasen. – [4] d. h. an jedem Morgen entzündet sich (aus den Ausdünstungen des Meeres) eine neue Sonne, da

5 fr. 99:

Wenn es die Sonne nicht gäbe, dann wäre es wegen der anderen Gestirne[1] Nacht.

6 Aetius II 20, 16 = 22 A 12:

Die Sonne sei eine vernunftbegabte Entzündung aus dem Meere.[2]

7 Aetius II 13, 8 = 22 A 11:

Die Gestirne seien Verdichtungen von Feuer.[3]

8 Ebenda II 17, 4:

Die Gestirne ernährten sich von der Ausdünstung der Erde.

B. Metaphysik

I. Einheit aller Dinge

9 fr. 50 = Hippolytos IX 9:

Herakleitos behauptet, daß das All eins ist: getrennt, ungetrennt, geworden, ungeworden, sterblich, unsterblich, Logos, Aion,[4] Vater, Sohn, Gott und Gerechtigkeit. *Wenn ihr nicht auf mich, sondern auf den Logos hört, ist es weise, anzuerkennen, daß alles eins ist.*

10 fr. 10:

Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Zusammengehen-

die alte, d. h. die des vergangenen Tages, bei ihrem Untergange wirklich erloschen ist. Vgl. Alexander von Aphrodisias zu Aristoteles' Metaphysik II 2. 355 a 12ff. und Zeller 859, 1.

[1] d. h. soweit die übrigen Gestirne in Betracht kommen. – Zur Sache vgl. 22 A 1 = Diogenes Laertius IX 10 (oben S. 129f.). – [2] Summarische Ausdrucksweise des Doxographen. Gemeint ist: eine Entzündung, d. h. eine Flamme (Feuer), die sich aus den Ausdünstungen des Meeres entzündet habe. – Die Formulierung ἄναμμα νοερόν ist stoisch (Zeller 858, 1). – [3] Ungenau (Zeller 858, 1). – [4] Ewigkeit.

des und Auseinanderstrebendes, Einklang und Mißklang und aus Allem Eins und aus Einem Alles.

11 Vgl. aus fr. 1 (s. unten S. 135 f.):

Denn obgleich Alles nach diesem Logos geschieht.

12 Aus fr. 30:

Diese Welt, dieselbige von allen Dingen.

13 Aus fr. 41:

Die Einsicht, die alles durch alles lenkt.

14 fr. 89:

⟨Herakleitos sagt, daß⟩ die Wachenden ein und dieselbe gemeinsame Welt haben, während sich von den Schlafenden ein jeder zu seiner *eigenen* abwende.

II. Der Fluß aller Dinge[1]

15 fr. 12:

Wer in denselben Fluß steigt, dem fließt anderes und wieder anderes Wasser zu.

16 fr. 49 a:

Wir steigen in denselben Fluß und doch nicht in denselben; wir sind es, und wir sind es nicht.

17 fr. 91 = Plutarch, Vom »E« am Delphischen Tempel 392 B:

Nach Herakleitos *ist es unmöglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen*[2] oder eine vergängliche Substanz, die

[1] vgl. schon 22 A 6 = Platon, Kratylos 402 A: »Herakleitos sagt irgendwo, daß alles in Veränderung begriffen ist und nichts dauert. Er vergleicht daher die Dinge mit der Strömung eines Flusses...« – Die lapidare Formung des Gedankens in dem berühmten »Πάντα ῥεῖ« beruht erst auf Formulierungen des Aristoteles, wo es aber so wörtlich auch nicht steht. – [2] vgl. Goethe, »der sich von seiner Wertherzeit an bis zu

ihrer Beschaffenheit nach dieselbe bleibt, zu berühren, sondern infolge der ungestümen Schnelligkeit der Umwandlung *zerstreut er sich und vereinigt sich wieder ... und kommt und geht.*

In diesem Fluß aller Dinge, dem auch der Mensch (selbst seine Seele, vgl. fr. 12 und 36) unterworfen ist, ist in all seinen Phasen (seinem Auf und Ab) das Allprinzip wirksam.

18 fr. 88:

Ein und dasselbe offenbart sich in den Dingen als Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes. Denn dieses ist nach seiner Umwandlung jenes, und jenes, wieder verwandelt, dieses.

III. Von den Gegensätzen

19 Diogenes Laertius IX 8 = 22 A 1:

Alles Geschehen erfolge infolge eines Gegensatzes.[1]

20 fr. 126:

Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Feuchtes trocken, Trocknes feucht.

21 fr. 62:

Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich; sie leben den Tod jener und sterben das Leben jener.

22 fr. 76:[2]

Es lebt das Feuer der Erde Tod und die Luft lebt des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers.

Vgl. auch fr. 88 (s. oben).

Eckermanns Gesprächen gern zu Heraklit bekannte« (Diels), in seinem wunderbaren Gedicht »Dauer im Wechsel«: »Ach! und in demselben Flusse schwimmst du nicht zum zweitenmal.«

[1] vgl. Aetius I 7, 22 = 22 A 8. – [2] In diesem Fragment und den bei Diels

23 Diogenes Laertius IX 7 = 22 A 1:

Die Dinge seien durch ihr gegensätzliches Verhalten miteinander zusammengefügt.

24 Aristoteles, Eudemische Ethik VII 1. 1235 a 25 = 22 A 22:

Herakleitos tadelt den Dichter des Verses »Möchte doch der Streit aus Himmel und Erde verschwinden!«[1] Denn es könnte keine Harmonie geben, wenn es nicht hohe und tiefe Töne gebe, und keine Lebewesen ohne das Dasein von männlichen und weiblichen (Prinzipien), die einander entgegengesetzt seien.

25 fr. 8:

Das Widerstrebende vereinige sich und aus den entgegengesetzten (Tönen) entstehe die schönste Harmonie, und alles Geschehen erfolge auf dem Wege des Streites.

26 fr. 10 = Pseudoaristoteles, Von der Welt 5. 396 b 7ff.:[2]

Es strebt wohl auch die Natur nach den Gegensätzen und wirkt aus ihnen den Einklang, nicht aus dem Gleichen. So führt sie das Männliche mit dem Weiblichen zusammen (und nicht etwa ein jedes zu seinesgleichen) und knüpft so den allerersten Bund durch die entgegengesetzten Naturen.

27 fr. 51:

Sie begreifen nicht, daß es ⟨das All-Eine⟩, auseinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier.

gegebenen Parallelstellen ist das Element der Luft wahrscheinlich erst durch stoische Vermittler eingefügt, vgl. Diels in seiner Sonderausgabe des Herakleitos.

[1] Homer, in der Ilias XVIII 107. – [2] Die Grundgedanken dieses Fragmentes sind sicher heraklitisch, wie auch die Anführung seines Namens am Schluß bestätigt, aber die Formulierung ist weit jünger; daher wird hier nur der Anfang wiedergegeben.

28 fr. 54:

Unsichtbare Harmonie ist stärker als sichtbare.[1]

IV. Der Kampf als Weltprinzip

29 fr. 53:

Kampf ist der Vater von allem, der König von allem; die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.[2]

30 fr. 80:

Man muß wissen, daß der Kampf das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles Geschehen vermittels des Streites und der Notwendigkeit[3] *erfolgt.*

V. Der Logos

31 fr. 1:[4]

Dies Weltgesetz (Logos[5]*), das doch ewig ist, begreifen die*

[1] Gemeint ist: die metaphysische Einheit gegenüber der durch unsere Sinne erfaßbaren (vgl. Diels zum Fragment). Im übrigen s. Olof Gigon, Untersuchungen zu Heraklit (Leipzig 1935) S. 29. – [2] vgl. Philodem, Von der Frömmigkeit 14, 26 S. 81 Gomperz: Der Kampf und Zeus sei ein und dasselbe, wie Herakleitos behaupte. – [3] Statt der verderbten Überlieferung καὶ χρεώμενα lese ich mit Diels καὶ χρεών. – [4] Wir wissen, daß diese Worte ganz zu Anfang von Herakleitos' Schrift standen. Zur Erklärung dieses Fragmentes, das von fundamentaler Wichtigkeit für Herakleitos' Philosophie ist, vgl. W. Capelle, Hermes 59 (1924) S. 190ff. und jetzt Gigon, a. O. 1ff. Übrigens verbindet zu Anfang des Fragmentes das Wort ἀεί mit dem vorhergehenden ἐόντος, wie ich in der genannten Arbeit (trotz Kranz, Snell, Hoffmann u. a.), auch Jaeger, Paideia 212 und jetzt insbesondere Gigon 2f. – [5] Logos meint eigentlich das sinnerfüllte Wort, die vernünftige Rede, dann die Vernunft, hier bei Herakleitos die »Weltvernunft«, die gleich dem Weltgesetz ist. Man kann im Zweifel sein, ob man hier Logos nicht lieber unübersetzt läßt, wie das z. B. Jaeger tut – zumal es hier zugleich die Wahrheit bedeutet, die Herakleitos in seiner Schrift den Menschen verkündet. Vgl. Gigon a. O.

Menschen nicht, weder bevor sie davon gehört noch sobald sie davon gehört haben. Denn obgleich alles nach diesem Gesetz geschieht, machen sie den Eindruck, als ob sie nichts davon ahnten, wenn sie sich an solchen Worten und Werken versuchen, wie ich sie verkünde, indem ich ein jedes nach seiner Natur zerlege und klarmache, wie es sich damit verhält. Die andern Menschen aber wissen ebensowenig, was sie im Wachen tun, wie sie sich erinnern, was sie im Schlafe tun.

32 fr. 2:

Daher muß man dem Gemeinsamen folgen. Obgleich aber das Weltgesetz (Logos) allem gemeinsam ist,[1] *leben doch die Vielen, als ob sie eine eigene Denkkraft hätten.*[2]

33 fr. 114:

Ernsthaft gesprochen: Man muß bauen auf das allem Gemeinsame, wie eine Stadt auf ihr Gesetz, und noch viel fester. Denn alle menschlichen Gesetze ziehen ihre Nahrung aus dem einen Göttlichen. Denn das herrscht, soweit es nur will; es genügt allem und ist stärker als alles.

34 fr. 11 = Pseudoaristoteles, Von der Welt 6. 401 a 8ff.:

Von den Tieren treten nach den Satzungen Gottes wilde und zahme, überhaupt alles Getier in der Luft, auf der Erde und im Wasser in das Dasein, blühen ihre Zeit und sterben dann. Wird doch, wie Herakleitos sagt, alles, was da kreucht und fleucht, durch den Schlag (Gottes)[3] *auf die Weide getrieben.*

Die Weltvernunft, der Logos, ist identisch mit der Gottheit, die das Weltprinzip, das Weltgesetz ist. Daher steht Herakleitos in schärfstem Gegensatz zu den damals herrschenden religiösen Vorstellungen, aber auch zu den üblichen Mysterien:

[1] d. h. alles regiert. – [2] vgl. fr. 113: Gemeinsam ist allen das Denken. – [3] Dem Sinne nach ergänzt von Diels. (Vgl. jetzt auch Kranz z. St.) Zu Herakleitos' Anschauung hier vgl. noch Gigon 145f.

35 fr. 5:

Da suchen sie sich vergeblich zu entsühnen,[1] *indem sie sich mit Blut besudeln – wie wenn ein Mensch, der in den Kot getreten ist, sich mit Kot abwaschen wollte! Jeder würde doch einen solchen Menschen für wahnsinnig halten, wenn er ihn bei solchem Treiben beobachtete.*
Und da beten sie zu diesen Götterbildern, gerade wie wenn sich jemand mit toten Steinwänden unterhalten wollte. Sie haben eben vom Wesen der Götter und Heroen keine Ahnung.

36 fr. 14 = Clemens, Protrepticus 22:

Wem weissagt Herakleitos von Ephesos? den Nachtschwärmern,[2] *Zauberern, Bakchen, Mänaden und Mysten. Denen droht er mit dem Totengericht, denen prophezeit er das Feuer. Denn die unter den Menschen üblichen Mysterien werden in unheiliger Weise begangen.*

37 fr. 15:

Wenn die Leute nicht zu Ehren des Dionysos diese Prozession veranstalteten und das Phalloslied sängen, dann wäre es wahrhaftig ein schamloses Treiben. Ist doch Hades und Dionysos, dem zu Ehren sie rasen und schwärmen, ein und derselbe.[3]

VI. Positive »Theologie«

So steht Herakleitos schon zur Mantik in einem positiven Verhältnis: er zweifelt nicht an der Möglichkeit der Weissagung seitens einzelner Menschen, wie zu seiner Zeit (außer Xenopha-

[1] Zu dieser »Kathartik«, d. h. zu den solchen »Entsühnungen« zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen, vgl. fr. 14 und insbesondere Rohde, Psyche II 77ff. – [2] »Den Teilnehmern an nächtlichen dionysischen Schwarmfesten« (Diels). – [3] »Entschuldbar wird die übliche Phallophorie nur dadurch, daß sie dem Gotte des Lebens gilt. Aber das Leben der Sinne dieses Leibes ist ja der Tod der Seele, wie der Kult des Dionysos auch chthonisch ist und als solcher den Mittelpunkt der orphischen Mysterien bildet. Herakleitos bildet die Mysterienreligion in seine Logos-Idee um« (Diels).

nes) wohl niemand. Die Gabe der Weissagung ist auch für Herakleitos etwas real Gegebenes. Doch nur der Gottbesessene vermag das Zukünftige zu schauen.

38 fr. 92:

Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes kündet, reicht, vom Gotte erfüllt, mit ihrer Stimme durch tausend Jahre.

39 fr. 93:

Der Herrscher, dem das Orakel in Delphi gehört, verkündet nichts und verbirgt nichts, sondern er deutet nur an.

Zu Herakleitos' Auffassung von der Mantik vgl. Chalcidius im Kommentar zum »Timaios« c. 251 S. 284, 10ff. Wrob. (wahrscheinlich aus Poseidonios):

40 22 A 20:

Herakleitos verknüpft, unter Zustimmung der Stoiker, unsere Vernunft mit der göttlichen Vernunft, die die Dinge dieser Welt lenkt und regiert: infolge ihrer unlöslichen Vereinigung erlange sie Wissen von dem Beschluß der Weltvernunft und während die Seelen schliefen,[1] künde sie ohne[2] Hilfe der Sinne das Zukünftige. Daher komme es, daß ⟨ihr⟩ Bilder unbekannter Stätten erschienen und Gestalten von Menschen, von Lebenden wie von Toten. Er spricht auch von der Handhabung der Weissagung und sagt, daß unter Einwirkung göttlicher Kräfte würdige Menschen vorher gewarnt würden.

41 fr. 16 = Clemens, Der Erzieher II 99:

Vielleicht kann jemand dem sichtbaren Licht[3] verborgen bleiben; vor dem übersinnlichen aber ist es unmöglich, oder, wie Herakleitos sagt, »Wie könnte jemand verborgen bleiben vor dem, was niemals untergeht!«[4]

[1] d. h. im Schlaf lägen. – [2] Ich ergänze vor ope ⟨sine⟩. – [3] der Sonne. – [4] Zum Sinn vgl. Zeller 843, 4 und Gomperz, S. B. Wien. Ak. 113 S. 1004f. und Diels in der Sonderausgabe, und jetzt Gigon 137f.

42 fr. 32:

Eins, das allein weise, will nicht und will doch mit Zeus' Namen genannt werden.[1]

43 fr. 41:

Nur eins ist weise: die Einsicht zu erkennen, die alles durch alles lenkt.

Vgl. auch oben fr. 50.

44 fr. 65 ⟨aus Hippolytos IX 10⟩:

Herakleitos nennt es aber ⟨das Urfeuer, das mit der Gottheit ein und dasselbe ist⟩ »Mangel« und »Sättigung«. Mangel ist nach ihm die Weltbildung, der Weltbrand dagegen Sättigung.

45 fr. 67:

Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger; er wandelt sich aber gerade wie ⟨das Feuer⟩, das, wenn es mit Räucherwerk vermischt wird, nach dem Duft eines jeden so oder so benannt wird.[2]

46 fr. 88:

Es ist immer dasselbe, was ⟨in den Dingen⟩ wohnt: Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes. Denn dieses wird, sich wandelnd, zu jenem und jenes wieder, sich wandelnd, zu diesem.

47 fr. 108:

So vieler Reden ich auch gehört habe – keiner ist dahin gekommen, daß er einsähe, daß das Weise etwas von allem andern Abgesondertes ist.[3]

[1] Gemeint ist das Urfeuer (= der Gottheit). Vgl. Zeller 817, 2 und jetzt Gigon 130f. – [2] vgl. hierzu Zeller 833, 2. Ich halte mit anderen trotz Nestles Einwänden an Diels' Ergänzung ⟨das Feuer⟩ fest. Zum ganzen Fragment vgl. jetzt auch Gigon 146ff. – [3] d. h. Gott ist das Absolute. Vgl. hierzu Diels' Bemerkungen zu dem Fragment (in seiner Sonderausgabe) und Gigon 138f.

48 fr. 102:

Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; ⟨nur⟩ die Menschen halten das eine für ungerecht, das andere für gerecht.[1]

Das Walten der Gottheit, die mit dem Weltprinzip, dem Weltgesetz, der Natur usw. identisch ist, wird von Herakleitos unter den verschiedensten »Bildern« geschaut:

49 fr. 94:

Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; wenn aber doch, dann werden die Erinnyen, der Dike[2] *Helferinnen, sie zu fassen wissen.*

50 fr. 112:

Die Einsicht ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.

51 Diogenes Laertius IX 7 = 22 A 1:

Alles geschieht nach dem Verhängnis.[3]

52 Ebenda 8:

Alles Geschehen erfolge in Form des Gegensatzes und alle Dinge seien in stetem Wandel begriffen ... und die Welt entstehe aus dem Feuer und löse sich wieder in Feuer auf, in bestimmten Perioden, in stetigem Wechsel in alle Ewigkeit. Das aber geschehe nach dem Verhängnis.

Vgl. die folgende Nr. 53.

53 Simplicius zu Aristoteles, Physik 23, 33ff. = 22 A 5:

Er nimmt auch eine gewisse Ordnung ⟨d. h. ordnungsmäßige Reihenfolge⟩ und eine festbegrenzte Zeit für den Wandel der Welt an, infolge eines gewissen ⟨unentrinnbaren⟩ Verhängnisses.

[1] d. h. Gott steht jenseits der menschlichen Urteile über Gut und Böse. Vgl. auch Gigon 146. – [2] Die Göttin der Gerechtigkeit. Zum ganzen Fragment Gigon 86f. – [3] Der Heimarméne (= Fatum).

54 Aetius I 7, 22 = 22 A 8:

Verhängnis sei das Weltgesetz (Logos), das infolge des gegensätzlichen Auf und Ab die Dinge gestalte.

55 Ebenda I 27, 1:

Alles erfolge nach dem Verhängnis und eben dies sei ein und dasselbe wie die Notwendigkeit.

56 Ebenda I 28, 1 ⟨nach Poseidonios, daher stark stoische Formulierung⟩:

Herakleitos erklärt als Wesen des Verhängnisses die Weltvernunft (Logos), die das ganze All durchdringe. Das ist der ätherische Stoff, Ursame der Entstehung des Alls und des Kreislaufes der Dinge, dem ein bestimmtes Maß gesetzt ist.

Vgl. I 7, 22: Das im Kreislauf sich auswirkende ewige Feuer sei die Gottheit.

57 fr. 63–66 = Hippolytos IX 10:[1]

... Er sagt aber auch, daß ein Gericht über die Welt und alle Dinge in ihr durch das Feuer stattfinden wird, wie folgende Worte zeigen: »Alle Dinge steuert der Blitz«, *d. h. er lenkt sie. Unter* »Blitz« *versteht er hier das ewige Feuer. Er sagt auch,* dies Feuer sei vernunftbegabt, und es regiere alle Dinge. *Er nennt sie aber* »Mangel« *und* »Sättigung«. »Mangel« *ist nach ihm die Weltbildung,* »Sättigung« *dagegen der Weltbrand.*[2] »Denn alles wird das Feuer, das herankommt, richten und erfassen.«[3]

[1] Hippolytos, der christliche Bischof, gibt die Ansichten des Herakleitos in christlicher Ausdeutung wieder, aus der die Anschauungen des Herakleitos erst mit großer Vorsicht herausgeschält werden müssen! [2] Ekpýrosis, die Rückkehr aller Dinge in das Urfeuer, aus dem sie einst hervorgegangen sind. – Diese Grundanschauung des Herakleitos vom Weltprozeß mit seinem Auf und Ab (Entstehen und allmähliches Wiedervergehen des Kosmos) ist hier in die christliche Lehre vom Weltgericht umgedeutet! – [3] Deutung dieser Worte in ethisch-religiösem Sinne bei Gigon 129f.

58 fr. 30:

Diese Welt, dieselbige von allen Dingen, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird immer sein ein ewig lebendiges Feuer,[1] *nach Maßen sich entzündend und nach Maßen*[2] *erlöschend.*

Herakleitos' pantheistische Weltanschauung liegt auch wohl folgender Überlieferung zugrunde:[3]

59 Aristoteles, Von den Teilen der Tiere I 5. 645 a 17ff. = 22 A 9:

Man erzählt, daß Herakleitos zu Fremden, die ihn besuchen wollten und stutzten, wie sie ihn sich gerade am Herde wärmen sahen, gesagt habe, sie sollten nur ruhig hereinkommen, denn auch hier wohnten Götter.[4]

VII. Der Weltprozeß

60 Simplicius zu Aristoteles, Physik 23, 33ff. Diels ⟨aus Theophrast⟩ = 22 A 5:

⟨Hippasos von Metapont und⟩ Herakleitos von Ephesos nehmen ebenfalls ein einziges in Bewegung begriffenes und begrenztes Weltprinzip an, aber sie setzen das Feuer als den Urgrund an und aus dem Feuer lassen sie die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung[5] entstehen und lassen sie (später) wieder in das Feuer zurückkehren, in der Meinung, daß dieses die einzige zugrunde liegende Substanz wäre; denn Herakleitos sagt, alles sei Austausch des Feuers.

61 Vgl. fr. 90:

Alles ist Austausch des Feuers und das Feuer Austausch von

[1] πῦρ ἀείζωον. – [2] d. h. zu der ein für allemal festbestimmten Zeit. – [3] vgl. Zeller 846, 1. – [4] d. h. auch hier wohnt der Logos. – [5] Das ist mißverständlich ausgedrückt. Nach Herakleitos' Auffassung sind Verdünnung und Verdichtung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Folge der qualitativen Veränderung der Dinge, vgl. die ausgezeichnete Darlegung von Zeller 820ff.

allem, gerade wie für Gold Waren und für Waren Gold eingetauscht wird.

62 Aristoteles, Vom Himmel I 10. 279 b 12ff. = 22 A 10:

Es behaupten nun alle, die Welt sei entstanden, aber die einen nehmen sie trotz ihrer Entstehung als ewig an, die anderen als vergänglich wie irgendein anderes Gebilde der Natur; andere aber nehmen einen (periodischen) Wechsel in ihrem Zustande an, so daß sie sich einmal so, einmal anders verhalte, indem sie zugrunde ginge, und daß dies immer so geschehe; so denken Empedokles von Akragas und Herakleitos von Ephesos.[1]

63 Aristoteles, Physik III 5. 205 a 3 = 22 A 10:

Wie Herakleitos behauptet, wird alles dereinst zu Feuer.

64 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 94, 4ff. Heiberg = 22 A 10:

Auch Herakleitos behauptet, daß sich die Welt bald in Feuer auflöse, bald sich wieder aus dem Feuer (neu) bilde, in gewissen Perioden.

65 Diogenes Laertius IX 8 = 22 A 1:

Von den entgegengesetzten ⟨Kräften⟩ würden diejenigen, die zur Entstehung der Dinge führen, Kampf und Streit genannt, dagegen die zum Weltbrande führenden Eintracht und Friede, und der Wechsel (von beiden) »der Weg auf und ab« und die Welt entstehe demzufolge. Denn das Feuer wird, sich verdichtend, feucht und, sich weiter verdichtend, zu Wasser. Das Wasser aber wandelt sich, wenn es fest wird, zu Erde. Und das sei »der Weg abwärts«. Und wiederum löse sich die Erde auf, aus der ⟨dann⟩ das Wasser wird und daraus das Übrige. Er führt nämlich beinahe

[1] d. h. sie nehmen an, daß Weltbildung und Weltuntergang miteinander abwechseln.

alles auf die Ausdünstung des Meeres zurück. Das aber ist »der Weg aufwärts.«[1]

66 Vgl. fr. 60:

Der Weg auf und ab ist ein und derselbe.
Vgl. fr. 59.

67 fr. 31 ⟨= Clemens, Stromateis V 105⟩:

Daß er die Welt für entstanden und vergänglich erklärte, ergibt sich aus folgenden Worten von ihm: »*Feuers Wandlungen: zuerst Meer, vom Meere die eine Hälfte Erde, die andere Feuer.*«[2] Denn er will sagen, daß das Feuer von dem das All durchwaltenden Logos und Gott vollständig erst in Luft, dann in Feuchtes umgewandelt werde, als Ursame der Weltbildung; dies Feuchte nennt er »Meer«; aus diesem entsteht wiederum Erde und Himmel und alles in ihm Enthaltene. Wie aber die Dinge wieder (in den Urgrund) zurückgenommen und zu Feuer werden, sagt er deutlich mit folgenden Worten: »*Es (das Feuer) zerfließt als Meer und erhält seine Maße nach demselben Gesetz, wie es sie vorher hatte, bevor es zu Erde wurde.*[3]

VIII. Der Mikrokosmos

1. Die Seele

68 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 24ff. = 22 A 15:

Herakleitos erklärt, der Urgrund sei die Seele, wenn an-

[1] vgl. Aetius I 3, 11 und Galen, Über die Elemente nach Hippokrates' Lehre I 4 (unter 22 A 5 bei Diels). In diesen wie in anderen späteren doxographischen Berichten ist aber willkürlich die Luft als Element eingefügt, während Herakleitos nur drei Grundformen der Materie (das Wort in unserem Sinne): Erde, Wasser und Feuer, kennt. – [2] Zur Frage, ob dies Fragment auf kosmogonische oder überhaupt auf meteorologisch-physikalische Vorgänge zu beziehen sei, vgl. Zeller 814, 2, im übrigen jetzt Gigon 64 ff. – [3] Zu der umstrittenen Deutung dieses Fragmentes vgl. Zeller 865, 3 und Gigon a. O.

ders er die Ausdünstung für identisch mit der Seele hält,[1] aus der er das Übrige werden läßt.

69 Aetius IV 3, 12[2] = 22 A 15:

Herakleitos sagt, die Seele der Welt sei die Ausdünstung aus dem Feuchten in ihr; ⟨die Seele⟩ in den lebenden Wesen aber stamme aus der äußeren Ausdünstung und aus der in ihnen (selber)[3] und sei ⟨der Weltseele⟩ verwandt.

70 Macrobius, Traum des Scipio 14, 19 = 22 A 15:

Herakleitos erklärt die Seele für einen Funken von der Substanz der Gestirne.[4]

71 Aetius IV 7, 2 ⟨Stoische Fassung, wohl aus Poseidonios⟩ = 22 A 17:

⟨Herakleitos erklärt die Seele für unsterblich[5],⟩ denn nach ihrer Trennung vom Leibe kehre sie in die Allseele, zu dem ihr Verwandten, zurück.[6]

72 fr. 12 = Arius Didymus bei Eusebius, Evangelische Vorbereitung XV 20:

Zenon ⟨der Stoiker⟩ sagte, die Seele sei eine mit Wahrnehmung begabte Aufdünstung, wie das auch Herakleitos tut. Dieser wünscht nämlich, verständlich zu machen, daß die Seelen aufdünstend stets denkfähig werden; daher vergleicht er sie mit den Flüssen: *Den Leuten, die in denselben Fluß steigen, fließt anderes und immer anderes Wasser zu. Auch die Seelen dünsten ⟨stets⟩[7] aus dem Feuchten auf.*

[1] vgl. übrigens Zeller 882f. – [2] Stoische Formulierung, denn von einer Weltseele im Unterschiede von den Einzelseelen kann Herakleitos noch nicht gesprochen haben. – [3] vgl. hiermit bei Marc Aurel VI 15 die Lehre, daß die Seelen die Ausdünstung aus dem Blut seien (hierzu W. Capelle, Hermes 59 [1924] S. 121f. und Gigon 104f.). – [4] d. h. von dem »ätherischen Feuer«. – [5] Ergänzung von Diels. – [6] Herakleitos lehrt also keine persönliche Unsterblichkeit, wie sich auch aus anderen Stellen mit Sicherheit ergibt. Vgl. auch Nestle bei Zeller 896, 2, wo insbesondere auf Rohde, Psyche II 152 Anm. verwiesen wird. – [7] Von mir ergänzt ἀεί.

73 fr. 36:

Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, dem Wasser Tod, Erde zu werden; aus Erde wird Wasser, aus Wasser Seele.

74 fr. 77 ⟨aus Numenios fr. 35 Thedinga⟩:

Den Seelen ist es Lust oder Tod, feucht zu werden (unter Lust versteht er hier ihren Fall in die Geburt.[1] Und anderswo sagt er:) *Wir erlebten den Tod jener und jene unsern Tod.*

75 fr. 98:

Die Seelen riechen im Hades.[2]

a. Eschatologie der Seele

76 fr. 21:

Tod ist, was wir wachend sehen; was aber im Schlaf, Schlummer ⟨was aber nach dem Tode, Leben⟩.[3]

77 fr. 24:[4]

Im Kriege Gefallene ehren Götter und Menschen.

78 fr. 25:

Größerer Tod empfängt größeren Lohn.[5]

79 fr. 26:

Der Mensch zündet sich selber in der Nacht ein Licht an, wenn er gestorben ist und doch lebt. Im Schlaf berührt er den

[1] d. h. in das Diesseits. Vgl. zum Fragment Nestle bei Zeller 892 Anm. – [2] Der Sinn des Fragmentes ist dunkel, daher sehr umstritten; vgl. außer Diels' Erklärung (in seiner Sonderausgabe) Zeller 893, 2. – [3] Möchte Diels ergänzen. Zu dem Sinn des Fragmentes (außer Diels in der Sonderausgabe) Zeller 899, 5. – [4] Zu fr. 24f. und deren Bedeutung für Herakleitos' Eschatologie s. Diels in der Sonderausgabe; zu fr. 24 auch Gigon 120 u. 125. – [5] Zum Sinn Gigon 122.

Toten, wenn sein Augenlicht erloschen ist, im Wachen berührt er den Schlafenden.[1]

80 fr. 27:

Die Menschen erwartet nach ihrem Tode, was sie sich nicht träumen lassen oder wähnen.[2]

81 fr. 63:

Er spricht aber auch von einer Auferstehung dieses sichtbaren Fleisches,[3] *in dem wir geboren sind, und er weiß, daß Gott der Urheber dieser Auferstehung ist, wie seine folgenden Worte zeigen: Wenn er ⟨Gott⟩ dann dort erscheine, dann ständen sie ⟨die Abgeschiedenen⟩ vor ihm auf und wach würden Wächter der Lebenden und der Toten.*

b. Seele und Leib

82 fr. 84 ⟨= Plotin, Enneaden IV 8, 1⟩:

»Sich wandelnd ruht es aus« ⟨das ätherische Feuer im menschlichen Körper⟩[4] *und »ermattend ist es, denselben ⟨Herren⟩ zu fronen und zu gehorchen.*[5]

83 fr. 67 a:

Wie die Spinne, die in der Mitte ihres Gewebes sitzt, es

[1] Zum Text und Sinn dieses vielumstrittenen Fragmentes Zeller 887, 1 und jetzt Gigon 95ff. – [2] vgl. Nestle bei Zeller 893 Anm. und Gigon 129. – Nur die starken reinen Seelen, die in diesem Leben den Logos in sich nach Möglichkeit entwickelt haben, leben nach dem Tode als Dämonen oder Heroen fort, natürlich aber nur bis zum Weltbrand. Die Seelen der anderen Menschen vergehen schon mit dem leiblichen Tode. Vgl. oben fr. 63 (hierzu Diels' Kommentar in der Sonderausgabe und ebenda zu fr. 24f.). – [3] vgl. oben S. 141 Nr. 57 mit der Anm. 1. – [4] So Diels, dessen Erklärung des Fragmentes ich folge. Im übrigen s. auch Zeller 892 Anm. und jetzt demgegenüber auch Gigon 94. – [5] »Denselben Herren« meint (nach dem Zusammenhang bei Plotin) die Elemente Wasser und Erde, die den Körper bilden (Diels). Das »Ausruhen« des ätherischen Feuers (= der Seele) meint das Verharren im Körper, wie Diels erwiesen hat.

merkt, sobald eine Fliege einen Faden ⟨ihres Gewebes⟩ zerstört und daher schnell dorthin läuft, als wenn sie sich über die Zerstörung[1] *des Fadens grämte, so eilt die Seele des Menschen, wenn ein Teil seines Körpers verletzt ist, schnell dorthin, als ob sie durch die Verletzung des Körpers gekränkt sei, mit dem sie fest und in einem bestimmten Verhältnis verbunden ist.*[2]

c. Von der Seele in geistiger Hinsicht

84 fr. 45:

Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, wenn du auch alle Wege absuchtest; so tiefgründig ist ihr Wesen.[3]

85 fr. 101:

Ich erforschte mich selbst.[4]

86 fr. 115:

Der Seele ist der Logos eigen, der sich selber vermehrt.[5]

2. Der Mensch und die Allvernunft

87 fr. 2:

Daher muß man dem Gemeinsamen folgen. Obgleich aber der Logos allen gemeinsam ist, lebt die Masse der Menschen doch so, als ob sie eine eigene Einsicht hätte.

[1] Ich lese nach Diels' Vermutung persectione (statt perfectione). – [2] Diels bemerkt zu diesem Fragmente mit Recht: »Ob Herakleitos selbst oder eine stoische Paraphrase vorliegt, ist nicht zu entscheiden.« – [3] Treffend erklärt von Nestle (Philologus 64 [1905] 376): »So tief reicht ihr vernünftiges Wesen, das in dem ewigen, die Welt durchdringenden Logos wurzelt.« Ähnlich Diels: »Die Seele ist mit ihrem Wesen, ihrem Gesetz (Logos) in dem Urprinzip am tiefsten gewurzelt. Ihre Grenzen reichen also bis an die Grenzen des Alls.« – [4] Treffend hierzu Diels (Neue Jbb. 1910, S. 2): »Die Natur der Welt enthüllte sich ihm, als er in die Tiefen seiner eigenen Natur hinabstieg.« Vgl. auch Diels in der Sonderausgabe zu diesem Fragment. – Ähnlich Reinhardt, Poseidonios S. 220. Vgl. jetzt auch Jaeger, Paideia 242, 2. – [5] vgl. hierzu Diels' Erläuterung.

88 fr. 113:

Gemeinsam ist allen die Vernunft.

89 fr. 116:

Alle Menschen haben die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu denken.

90 fr. 72:

Mit dem Logos, mit dem sie doch vor allem dauernd in Verkehr stehen ⟨der die Welt durchwaltet⟩,[1] mit dem sind sie uneins, und worauf sie alle Tage stoßen, das kommt ihnen fremdartig vor.

3. Von der Erkenntnis

91 Sextus Empiricus VII 126ff.[2] = 22 A 16:

Herakleitos hat, da der Mensch mit zwei Vermögen zur Erkenntnis der Wahrheit ausgestattet zu sein schien, d. h. mit der Sinneswahrnehmung und der Vernunft, die Sinneswahrnehmung ebenso wie die vorher genannten Physiker für unzuverlässig gehalten; die Vernunft dagegen betrachtet er als Prüfstein der Wahrheit. Doch die Sinneswahrnehmung verwirft er, indem er wörtlich sagt: »*Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren für Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben*« ⟨fr. 107⟩, was dasselbe besagt, wie wenn er gesagt hätte: »Es ist Art von Barbaren-

[1] Wohl nur Zusatz des Marc Aurel (IV 46), der das Fragment zitiert. – [2] Diese Partie des Sextus stammt bekanntlich aus dem Skeptiker Ainesidemos (Diels, Doxographi Graeci 209ff.; Zeller 885, 4. Vgl. Sextus VII 350), der seinerseits die Vetusta Placita (bzw. Poseidonios) benutzt hat. Zu dem obigen Stück s. jetzt auch Gigon 112f. Bei diesem für die Erkenntnislehre des Herakleitos wichtigen Stück darf man aber nicht übersehen, daß Sextus (bzw. Ainesidemos) in seinem Bericht manche dem Herakleitos fremde Anschauungen einmischt. Vgl. Burnet § 74 (vgl. auch noch Reinhardt, Poseidonius 437f.). Übrigens ist mit dieser Partie aus Sextus die Stelle aus Chalcidius über die Mantik (12 A 20) zu vergleichen.

seelen, den vernunftlosen Sinneswahrnehmungen zu vertrauen.« Die Vernunft dagegen erklärt er für den Prüfstein der Wahrheit, aber nicht etwa jede beliebige, sondern ⟨nur⟩ die gemeinsame und göttliche. Was er darunter versteht, muß ich kurz darlegen. Denn dieser Philosoph hält dafür, daß das uns Umgebende[1] vernunftbegabt und denkfähig sei ... Diese göttliche Vernunft ziehen wir nach Herakleitos durch die Atmung ein und werden so denkfähig, und zwar im Schlaf unbewußt, im Wachen dagegen mit Bewußtsein. Denn da sich im Schlaf die Öffnungen unserer Sinnesorgane schließen, wird der Geist in uns von der Verbindung mit dem »Umgebenden« getrennt; nur die Verbindung vermittels der Atmung bleibt aufrechterhalten wie eine Art Wurzel. Infolge dieser Trennung verliert er die Gedächtniskraft, die er vorher besaß. Im Wachen dagegen lehnt er sich wieder durch die Öffnungen unserer Sinnesorgane wie durch eine Art Fenster hinaus, tritt so mit dem »Umgebenden« ⟨wieder⟩ in Verbindung und nimmt aufs neue sein Denkvermögen an. Gerade wie die Kohlen, die in die Nähe des Feuers gebracht werden, sich wandeln und glühend werden, dagegen erlöschen, wenn sie von ihm getrennt werden, so wird auch der in unsere Leiber als Gast eingekehrte Teil des »Umgebenden« infolge der Trennung beinahe vernunftlos; dagegen wird er infolge der Verbindung vermittels der meisten Öffnungen ⟨unserer Sinnesorgane⟩ der Allvernunft gleichartig.[2] Diese gemeinsame und göttliche Vernunft nun, durch die[3] wir vernunftbegabt werden, erklärt Herakleitos für den Prüfstein der Wahrheit. Daher sei das, was gemeinsam allen einleuchte, glaubwürdig (denn es würde durch den allen

[1] τὸ περιέχον (das Wort augenscheinlich schon Ausdruck des Herakleitos wie bei Anaxagoras fr. 2) meint das, was wir »Atmosphäre« nennen (vgl. auch Zeller 886, 1), wenn auch in (räumlich) weiterem Sinne. – [2] τὸ ὅλον meint hier die den ganzen Kosmos durchdringende Allvernunft. – [3] genau: durch Teilnahme an der.

gemeinsamen und göttlichen Logos erfaßt); was aber irgend jemandem allein einfalle, das sei aus dem entgegengesetzten Grunde unglaubwürdig. Daher sagt der genannte Denker zu Beginn seines Werkes »Von der Natur«[1] gewissermaßen auf das »Umgebende« hinweisend 〈es folgt fr. 1〉. Denn hierdurch stellt er ausdrücklich fest, daß wir infolge unserer Teilnahme an dem göttlichen Logos alles tun und denken, und fügt kurz darauf hinzu 〈folgt fr. 2〉. Diese Einsicht aber ist nichts anderes als die rechte Erläuterung[2] der Art und Weise der Regierung des Weltganzen. Deswegen erkennen wir, soweit wir an der Erinnerung an jenes teilhaben, die Wahrheit; was wir aber bei uns allein denken, darin sind wir im Irrtum. – So erklärt er die gemeinsame Vernunft als den Prüfstein und das allen gemeinsam Einleuchtende für glaubwürdig, da es durch die gemeinsame Vernunft beurteilt sei; was dagegen nur dem Einzelnen persönlich einfalle, für falsch.

92 Sextus VIII 286:

Herakleitos erklärt ausdrücklich, der Mensch sei 〈von Haus aus〉 vernunftlos; nur das «Umgebende« sei 〈von Anfang an〉 mit Denkvermögen ausgestattet.

a. Schranken der menschlichen Erkenntnis

93 fr. 28:[3]

〈Auch〉 was der Bewährteste erkennt und bewahrt, ist 〈nur〉 eine Meinung.[4] Aber freilich die Lügenschmiede[5] und ihre Helfershelfer wird Dike schon fassen.

[1] Der Titel der Schrift rührt noch nicht von Herakleitos, sondern erst von späteren Gelehrten her. – [2] meint hier: das rechte Verständnis. – [3] Text und Sinn des Fragmentes sind umstritten. Vgl. Nestle bei Zeller 902, 4. Ich lege den von Diels konstituierten Text zugrunde. – [4] d. h. kein Wissen. – [5] Die Dichter des Epos.

94 fr. 78:

Das menschliche Wesen hat keine Erkenntnisse, wohl aber das Göttliche.

95 fr. 79:

Der Mensch ist in den Augen Gottes ein Tor, wie der Knabe in denen des Mannes.

96 fr. 70:

»*Spiele von Kindern*« nannte er die menschlichen Meinungen.

97 fr. 86 ⟨Plutarch, Coriolan 38⟩:

Nach Herakleitos wird das göttliche Walten zum größten Teil ⟨von den Menschen⟩ nicht erkannt, weil es ⟨ihnen⟩ unglaublich scheint.

98 fr. 123:

Die Natur[1] *liebt es, sich zu verbergen.*

b. Ansätze zur Relativitätslehre der Späteren[2]

99 fr. 9:

Die Esel würden den Häcksel dem Golde vorziehen.

100 fr. 37:

Die Schweine baden sich im Kot, das Geflügel des Hofes in Sand oder Asche.

101 fr. 61:

Meerwasser ist das Reinste und das Scheußlichste, für Fische trinkbar und heilsam, für Menschen ungenießbar und verderblich.

[1] Das Walten der Allnatur. – [2] Von einer wirklichen Relativitätstheorie, wie wir sie später bei den Sophisten finden (vgl. insbesondere Platon, Theätet 152 D ff.), kann aber bei Herakleitos noch keine Rede sein. Vgl. gegenüber Gomperz (S. B. Wien. Akad. 113, 1007ff. und G. D. I 56ff.) insbesondere Zeller 832f. und Burnet[3], S. 166ff.

102 fr. 82:[1]

Der schönste Affe ist häßlich in Vergleich mit dem Menschen.

103 fr. 83:

Der weiseste Mensch wird im Vergleich mit Gott wie ein Affe erscheinen, an Weisheit, Schönheit und allem andern.

104 fr. 111:

Krankheit macht die Gesundheit süß,[2] *Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Ermüdung das Ausruhen.*

4. Ethik

105 Clemens, Stromateis II 130 = 22 A 21:

Man sagt, daß Herakleitos für das Endziel des menschlichen Lebens das »Wohlgefallen«[3] erklärt habe.

106 fr. 41:

Nur in Einem besteht die Weisheit: Die Einsicht zu erkennen, die alles durch alles lenkt.

107 Aus fr. 2:

Man muß dem Gemeinsamen[4] *folgen. Obgleich aber die Vernunft gemeinsam ist, lebt die Masse der Menschen, als ob sie eine eigene Einsicht hätte.*

108 fr. 112:

Vernünftige Einsicht zu haben, ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.

[1] fr. 82 und 83 sind keine wörtlichen Fragmente des Herakleitos, sondern nur freie Zitate Platons von Sätzen des Herakleitos. – [2] d. h. vorhergegangene Krankheit läßt die Gesundheit als süß empfinden. – [3] d. h. die Zufriedenheit mit dem Weltgeschehen; vgl. Praechter S. 59. – [4] der Allvernunft. Vgl. Nr. 33 (oben S. 136).

a. Stellung zur Sinnlichkeit

109 fr. 4:

Wenn das Glück in den Lüsten des Körpers bestände, dann müßte man das Rindvieh glücklich nennen, wenn es Erbsen zu fressen fände.

110 fr. 117:

Wenn ein Mann trunken ist, wird er von einem unmündigen Knaben geführt und taumelt. Er merkt gar nicht, wohin er geht; hat er doch seine Seele feucht.

111 fr. 118:

Trockene Seele die weiseste und beste.[1]

112 fr. 85:

Mit dem Gelüsten[2] *ist schwer streiten. Denn was es heischt, kauft es auf Kosten der Seele.*

b. Politisch-Ethisches

113 fr. 43:

Frevelmut[3] *soll man eher löschen als Feuersbrunst.*

114 fr. 44:

Das Volk muß für sein Gesetz kämpfen wie für seine Stadtmauer.

Von den menschlichen Gesetzen überhaupt vgl. Nr. 33 (S. 136).

[1] Gemeint kann nur die Seele sein, in der das göttliche (ätherische) Feuer am reinsten und vollkommensten zur Erscheinung kommt. Zu dem viel umstrittenen Text (ich lese mit Stephanus u. a., wie jetzt auch Kranz: αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη) und Sinn des Fragmentes s. Zeller 883; Rohde, Psyche II 146ff. und jetzt (durchaus richtig) Gigon 110. – [2] θυμός, was hier soviel wie ἐπιθυμία bedeutet (vgl. Diels zu dem Fragment, der aber nicht glücklich »Herz« übersetzt; ausgezeichnet aber seine Erläuterung zu dem Fragment: »Es kostet ... ein Stück der Seele ⟨wenn man den Gelüsten nachgibt⟩, weil dadurch das göttliche Feuer um soviel vermindert wird, als man dem Körper schenkt.«) – [3] ὕβρις, d. h. eigentlich »Überhebung«, die sich über die Schranken alles Menschlichen hinwegsetzt und daher kein Maß hält.

c. Urteile über seine Mitbürger und über die Menschen überhaupt

115 fr. 121:

Die Ephesier sollten sich samt und sonders, Mann für Mann, aufhängen und den Unmündigen ihre Stadt überlassen, sie, die den Hermodoros, ihren besten Mann, weggejagt haben, indem sie sagten: »Von uns soll keiner der Beste sein; wenn aber doch, dann anderswo und bei anderen!«

116 fr. 125 a:

⟨Herakleitos an die Ephesier:⟩ Möge euer Reichtum nie alle werden, Ephesier, damit eure Minderwertigkeit an den Tag kommt!

d. Von den Menschen überhaupt[1]

117 fr. 29:

Eins ziehen die Besten allem andern vor: ewigen Ruhm vergänglichen Dingen. Die Masse aber frißt sich voll wie das Vieh.

118 fr. 34:

Auch wenn sie es[2] gehört haben, begreifen sie davon nichts, sind wie taub. Das Sprichwort bezeugt es ihnen: obgleich da, sind sie doch nicht da.

119 fr. 104:

Denn was ist ihr Sinn oder Verstand? Sie gleichen Straßensängern, und ihr Lehrer ist der Pöbel. Sie wissen ja nicht, daß »die Masse schlecht und nur wenige gut sind!«

[1] fr. 1 s. oben S. 135f, fr. 2 s. oben S. 136, fr. 72 s. oben S. 149. – Vgl. auch fr. 17. 19. 20. 56 bei Diels. – [2] Die Lehre vom Logos.

120 fr. 49:

Einer ist mir so viel wert wie Zehntausend, wenn er der Beste ist.

121 fr. 69[1] ⟨aus Jamblich, Von den Mysterien V 15⟩:

Es gibt zwei Arten von Opfern: die einen kommen von völlig geläuterten Menschen, wie das, wenn auch selten, einmal bei einem Einzelnen vorkommen mag, wie Herakleitos sagt, oder bei ganz wenigen Menschen, die man leicht zählen kann. Die anderen aber sind materieller Art usw.

122 fr. 119:

Dem Menschen ist sein Wesen sein Schicksal.[2]

e. Gegen Dichter und Denker vor ihm

123 Polybios IV 20 = 22 A 23:

Es ist nicht mehr zulässig, sich in Dingen, die man nicht weiß, auf Dichter und Sagenerzähler zu berufen, was doch die Früheren betreffs gar vieler Dinge getan haben; riefen sie doch, wie Herakleitos sagt, unmaßgebliche Schiedsrichter in streitigen Dingen an.

124 fr. 42:

Den Homer sollte man von den Wettkämpfen ausschließen und mit Ruten züchtigen, und den Archilochos ebenso!

125 fr. 57:

Lehrer der meisten ist Hesiod. Glauben sie doch, der wisse am

[1] Kein wörtliches Fragment. – [2] ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Treffend hierzu Diels in der Sonderausgabe: »ἦθος ... ist die auf sich selbst beruhende Art des Charakters und Denkens: die ‚Individualität'.« – Die beste Erläuterung von Herakleitos' Gedanken ist die (davon übrigens ganz unabhängige) Ausführung von Otto Ludwig, Shakespeare-Studien S. 95.

meisten – er, der doch Tag und Nacht nicht kannte! Sind sie doch eins![1]

126 fr. 40:

Vielwisserei bringt noch keinen Verstand.[2] *Sonst hätte sie den Hesiod klug gemacht und den Pythagoras und den Xenophanes und Hekataios!*

[1] Herakleitos verachtet den Aberglauben an »gute« und »böse« Tage, zumal in Hesiods »Werken und Tagen«. Vgl. Plutarch, Camillus 19. – Siehe auch Herakleitos fr. 106 mit Diels' Anm. – [2] Jaeger, Paideia 242 übersetzt »nicht Geisteskraft«.

Die Eleaten

—

PARMENIDES

Vorbericht. Parmenides von Elea (in Unteritalien, unweit des durch seinen Tempel berühmten Paestum) hat sein philosophisches Lehrgedicht nach Diels' sicheren Ergebnissen etwa um 480, jedenfalls aber vor 470 v. Chr. veröffentlicht. Er steht in der Geschichte der griechischen Philosophie zwischen Herakleitos, den er notorisch auf das heftigste bekämpft, und Empedokles, der in seiner Naturphilosophie als erster die Grundlehre des Parmenides berücksichtigt.

Die Lehre des Parmenides vom »Seienden«, seine Ontologie, bildet den stärksten Markstein in der Geschichte der vorattischen Philosophie überhaupt. Denn er schlägt gegenüber all seinen Vorgängern einen völlig neuen Weg des Denkens ein. Parmenides fragt zum erstenmal: »Was ist die gemeinsame Voraussetzung all der früheren Ansichten?« Und er antwortet: »Die Existenz des Nichtseienden.« Und er fragt weiter: »Kann ein solches Nichtseiendes überhaupt gedacht werden?« Und er antwortet: »Das ist unmöglich.« Wenn man überhaupt etwas denkt, muß man etwas (ein Ding, eine Sache) denken. (So treffend Burnet[3] S.180). Aus dieser ganz neuen Grundeinstellung des Parmenides gegenüber allen Früheren, seiner völlig neuen »Methode« der Forschung, ergeben sich all seine weiteren Folgerungen. Es ist auch sehr richtig gesagt worden, daß der Ausgangspunkt des Parmenideischen Denkens ein völlig anderer ist als der all seiner Vorgänger. Denn er geht überhaupt nicht von der Außenwelt, sondern vom Denken selber aus, indem er dabei grundsätzlich und vollkommen von aller menschlichen Erfahrung und Anschauung absieht. Denn er will die Wahrheit an sich erfassen. Das aber ist nur auf dem Wege des reinen Denkens möglich. Denken aber können wir Menschen nur in der Form des (auf einem Schlußverfahren beruhenden) Urteils, d.h. vermittels der Kopula »ist«, die Subjekt und Prädikat eines Satzes zu einem Urteil verknüpft. Und eben hierdurch wird Parmenides auf den Begriff des »Seins«, des reinen

Seins, geführt. Denn der Gegenstand des Denkens kann nur ein wirklich Seiendes sein. Sein und Denken stehen als Korrelate in schlechthin unlöslicher Verbindung miteinander. Nun ist aber das logische Urteil, das wir vermittels der Kopula »ist« formulieren, durchaus zeitlos, d. h. absolut überzeitlich; sein Inhalt, der als ein Seiendes, d. h. absolut Wirkliches durch das Urteil vorausgesetzt wird, war immer, ist immer und wird immer sein. (Modernes Beispiel: Die Summe der Winkel eines Dreiecks war immer, ist immer und wird immer sein = 2 Rechte.) Schon hieraus werden sich für Parmenides als Merkmale des wahrhaft Seienden die des Ungewordenen, Unveränderlichen, Unvergänglichen ergeben. – Alle Urteile aber, die sich auf Teile des Seienden, d. h. auf ein Einzelding beziehen, enthalten in sich stets zugleich die Setzung eines Nichtseienden (wenn ich z. B. urteile: »Dies Vitamin ist = *A*«, setze ich damit zugleich: »dies Vitamin ist nicht = *B* oder *C*« usw.). Allein die Urteile, die sich auf das Ganze alles Seienden beziehen, enthalten keinerlei Setzung eines Nichtseienden. Sie allein haben also unbedingte Geltung. Das Denken des Parmenides aber richtet sich durchaus auf das Ganze der Wirklichkeit, auf die Totalität des Seienden überhaupt, wie sie nur das reine Denken erfaßt: Wie der Inhalt des Denkens in Form eines solchen Urteils ewige Geltung hat, d. h. absolute Wahrheit ist, so ist auch der Gegenstand des Denkens selber, d. h. die Totalität der Wirklichkeit jeder Veränderung entrückt, absolut unveränderlich. Es kann daher auch keine verschiedenen Grade des Seienden geben, sondern nur ein alles umfassendes, sich ewig absolut gleichbleibendes Seiendes. Dies Seiende, das alles erfüllt und von Parmenides mit einer »wohlgerundeten Kugel« verglichen wird, hat Parmenides aber – daran ist insbesondere nach fr. 8, 24ff. D. kein Zweifel möglich, und schon Platon (Sophistes 244 E) hat es so aufgefaßt – als (zugleich) stofflicher Natur gedacht; es ist für ihn die raumerfüllende Körperlichkeit überhaupt. Das kann zunächst befremden, da es zuerst durchaus so scheint, daß Parmenides sich das Seiende rein metaphysischer Art denkt. Aber wenn wir erwägen, daß Parmenides und sein ganzes Zeitalter überhaupt noch keine andere Wirklichkeit kennen als die (zugleich) körperliche, so wird uns das nicht weiter verwundern. Denn auch Parmenides ist trotz seiner so ab-

strakten Ontologie – bis zu einem gewissen Grade wenigstens – noch im Bann einer quasi materialistischen Denkweise befangen. Daher leugnet er auch – weil ihm das Seiende zugleich das Raumerfüllende ist – den leeren Raum als das schlechthin »Nichtseiende« durchaus, und nach ihm seine Jünger, die nach seiner Heimat genannten »Eleaten«.

Nun zeigt uns Menschen die tägliche Erfahrung, der Sinnenschein, eine ständige Veränderung der (sichtbaren) Welt, ein ewiges Werden und, verbunden hiermit, Bewegung verschiedenster Art. Beides, sowohl die allgemeine Veränderung der Dinge wie ihre räumliche Bewegung, ist für Parmenides jedoch vollständig undenkbar, d.h. nichts als Trug und Schein. Denn ihnen liegt keinerlei »Seiendes«, d. h. keinerlei ewig unveränderlich Beharrendes zugrunde, sondern offenbar Nichtseiendes. Der Augenschein widerstreitet also den Denkgesetzen, denen zufolge das Denken, d. h. das Erkennen, sich nur auf ein Seiendes richten kann; es wird daher von Parmenides der Inhalt jeder sinnlichen Wahrnehmung, weil undenkbar, als Trug und Schein verworfen.

Parmenides unterscheidet als erster nach Herakleitos, aber er mit ganz neuer Begründung, die sinnliche Wahrnehmung vom Denken, und er fordert die unbedingte Unterwerfung der Sinneswahrnehmung unter die Gesetze des Denkens.

Sehr schön hat Ernst Hoffmann, dem wir wohl die lichtvollste Darlegung der Parmenideischen Ontologie verdanken, einmal festgestellt: Durch Herakleitos und Parmenides sind zwei Urtatsachen entdeckt worden: der Weltprozeß vollzieht sich als ewiges Werden, das jedes starre Sein ausschließt. – Das Denken dagegen ist an eine Urteilsform gebunden, die das Sein zu ihrer unerläßlichen Grundlage hat. Als Glieder des Weltganzen sind wir Menschen unentrinnbar einbezogen in ein kontinuierliches Werden. Aber als denkende Intellekte, die die Welt als Objekt begrifflich erfassen, sind wir auf das vom Denken unweigerlich geforderte Sein angewiesen. Und auch darin hat Hoffmann durchaus recht, wenn er sein historisches Urteil über Parmenides etwa so formuliert: Indem er zum erstenmal den Sinn der Kopula ahnt, sodann die Korrelation von Sein und Denken entdeckt und schließlich den Begriff des Seins durch eine Reihe von Merkmalen festzulegen sucht, stellt er zugleich gewisse Grundgesetze auf, die

für das Denken schlechthin bindend sind. Insofern ist Parmenides und kein anderer der »Vater der Logik« und ebenfalls der Erkenntnistheorie – wenn auch noch gewissermaßen unbewußt (insofern muß man Hoffmanns Urteil einschränken).
Hier aber muß noch ein Wort über den zweiten Teil des Parmenideischen Lehrgedichtes gesagt werden, die »Doxa«, so genannt, weil sie von der vermeintlichen Welt, der Welt des Scheines, im Gegensatz zum wahren Sein, handelt. Hier führt nämlich Parmenides eine Reihe von »Meinungen Sterblicher« vor, d. h. von früheren oder zeitgenössischen Philosophen, die er von vornherein und völlig unzweideutig als Trug, als einen Irrweg, vor dem er nicht nachdrücklich genug warnen kann, seiner Ontologie gegenüberstellt. (Es kann hier also keine Rede von einer »hypothetischen Physik« des Parmenides sein und ebensowenig von irgendwelchen astronomischen oder sonstigen eigenen »Entdeckungen« des Parmenides!) Die Frage: »Welche Absicht verfolgt der Denker mit diesem Teil seines Werkes?« hat daher seit langem die Forschung beschäftigt und die widersprechendsten Antworten gefunden, so daß noch heute die Meinungen darüber weit auseinandergehen.[1] Doch kann für den, der sich streng an die Aussagen des Parmenides selber hält, kein Zweifel daran sein, daß Parmenides an all diesen Ansichten »der Sterblichen« nur zeigen will, daß sie alle an demselben Grundirrtum kranken, daher schon im Keime verfehlt sind. Denn sie alle nehmen ja außer dem Seienden ein Nichtseiendes an, was überhaupt nicht gedacht werden kann und darf, und geraten so, d. h. dadurch, daß sie ein Seiendes und ein Nichtseiendes in ihrem Denken miteinander vermischen, unweigerlich in unentwirrbaren Trug und Wahn. – Wer das einmal begriffen hat, der ist ein für allemal gegen die »Meinungen Sterblicher« gefeit.
(Die Fragmente dieses Teils werden hier jedoch nicht aufgenommen, da sie für die eigene Lehre des Parmenides überhaupt nichts ergeben und uns auch für die übrige Geschichte der alten Philosophie kaum etwas Neues lehren.)

Vorbemerkung zu Fragment 1. Das Verständnis zu diesem merkwürdigen Proömium des Parmenideischen Lehrgedichtes

[1] vgl. des Näheren Nestle bei Zeller 729ff.

hat uns erst Walter Kranz ganz erschlossen (S. B. A. 1916 S. 1158ff.). Der Grundgedanke des Ganzen ist hiernach dieser: Parmenides will sich von der Gottheit im Reiche des Lichtes die Wahrheit holen. Seine Fahrt geht vom Hause der Nacht aus über die ganze Erde hin, d. h. von West nach Ost, »zum Licht«. Es ist die Bahn der Sonne, nur in umgekehrter Richtung. – Das Auffallende an der Komposition des Proömiums aber ist die Tatsache, daß uns Vers 1 den Denker bereits auf der Fahrt zeigt – diese wird V. 1–10 geschildert –, daß aber erst in dem zweiten Absatz (V. 11–32) die Schilderung der Abfahrt bzw. der Vorbereitungen zur Fahrt nachgeholt werden (so Kranz nach Paul Friedländer), während dann (in schroffem Übergang) V. 22–32 von dem Empfang des Parmenides im Hause der Göttin berichten.

Das Tor, das Parmenides passieren muß, ist das Haus der Nacht, von dem aus es sich zum Himmel öffnet. Die Konzeption des Ganzen beruht nicht etwa auf einem dichterischen Erlebnis; keine Spur eines visionären Motives ist hierbei erkennbar. Kranz weist daher auch mit Recht Diels' Annahme einer Einwirkung orphisch-mystischer Anschauungen (einer altorphischen »Apokalypse«) ab. Das Ganze ist vielmehr eine im Grunde rein rationale Konstruktion, bei deren Ausführung sich Parmenides durchaus traditioneller Bilder und Anschauungen bedient (hier zeigt sich besonders der Einfluß des Hesiod). Zugrunde liegt dem Ganzen die uralte Anschauung, daß die reine Wahrheit nur im »Licht«, d. h. bei der Sonne, zu holen ist. Die Fahrt des Parmenides geht daher zum »Licht«, der Sonne zu. – Das Ganze wird von dem Gegensatz von Licht und Finsternis beherrscht, daneben von dem uralten Bilde der zwei Wege, von denen nur der eine zum Licht führt, freilich nur den von der Gottheit Begnadeten, denn ohne Gottes Beistand ist dies unmöglich. Vgl. zum ganzen Proömium auch Nestle bei Zeller 726ff.

Zur Anordnung der Fragmente im folgenden: Ich folge hierbei der Anordnung von Kranz, die auch Diels zuletzt (1922) für richtig gehalten hat: fr. 1, 1–32. fr. 4. 5. 2. 3 (dann kleine Lücke). 6. 7. 1, 33–38. 8, 2–61. Vgl. auch Zeller = Nestle 729.

Die Lehre vom Seienden (Ontologie)

1 fr. 1:

Die Rosse, die mich dahintragen, sie brachten mich, soweit mein Herz nur begehrte, nachdem mich die Göttinnen[1] *auf den vielgerühmten Weg geleitet hatten, der den wissenden Mann unversehrt*[2] *zum Ziel führt. Auf dem fuhr ich dahin; denn auf dem trugen mich die klugen Rosse dahin, die den Wagen zogen; die Mädchen aber führten mich den Weg.*
Die Achse, die schon anfing zu glühen, ließ in den Naben einen pfeifenden Ton hören – denn sie wurde an beiden Enden durch zwei herumwirbelnde Räder getrieben –, jedesmal wenn die Sonnentöchter, die das Haus der Nacht verlassen und mit der Hand den Schleier von ihrem Haupt zurückgeschlagen hatten, sich beeilten, mich zum Licht zu geleiten.
Dort ist das Tor, durch das die Pfade von Tag und Nacht gehen. Türsturz und steinerne Schwelle umfassen es. Es selber – in Äthers Höhen – ist von mächtigen Türflügeln ausgefüllt. Zu ihnen hat Dike, die Göttin der Vergeltung, die wechselnden Schlüssel. Ihr nun redeten die Mädchen mit schmeichelnden Worten zu und bewogen sie klug, ihnen rasch den versperrenden Riegel von dem Tore zu stoßen.
Das aber öffnete sich und ließ die Türflügel weit auseinander klaffen, nachdem sich die ehernen Pfosten, die mit Zapfen und Dornen eingefügt waren, nacheinander in ihrer Höhlung gedreht hatten. Dahin lenkten die Mädchen mitten durch das Tor auf der Fahrbahn Wagen und Rosse.
Freundlich empfing mich die Göttin, ergriff meine Hand und sprach zu mir: Jüngling, unsterblicher Zügelhalterinnen Gefährte, der du mit den Rossen, die dich hierhergetragen, in unser Haus kommst, sei mir gegrüßt! Denn dich hat kein böses Geschick diesen Weg geleitet (liegt er doch weitab vom

[1] Ich lese mit Stein, Wilamowitz und Kranz δαίμονες (statt δαίμονος).– [2] Ich lese hier mit Meineke und Jaeger (Paideia 240) κατὰ πάντ' ἀσινῆ (statt des überlieferten κατὰ πάντ' ἄστη).

Pfade der Menschen!), sondern Recht und Gerechtigkeit. Darum sollst du auch alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz wie auch die Wahnvorstellungen der Sterblichen, denen keine wahre Überzeugungskraft innewohnt. Trotzdem sollst du auch davon Kunde erhalten, wie man, wenn man alles allseitig durchforschte, das, was (den Menschen) zu sein scheint, prüfen muß.[1]
Aber du halte von diesem Wege der Forschung dein Denken fern und laß dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg drängen, dein Auge, das ziellose, dein Gehör, das brausende, und deine Zunge zu gebrauchen; laß allein die Vernunft die Entscheidung fällen in der viel umstrittenen Frage, die ich dir vorlege. So bleibt dir nur noch Mut zu einem Wege...

2 fr. 2:[2]

Sieh, wie auch das Ferne deinem Geist greifbar nahe ist; denn er wird doch nicht das Seiende vom Seienden trennen! Es löst sich ja nirgends auch nur irgendwie aus seinem Gefüge noch ballt es sich wieder zusammen.[3]

3 fr. 3:

Wo ich auch anfange, gemeinsame Grundlage (meiner gesamten Darlegung) ist und bleibt das Seiende; denn darauf werde ich immer wieder zurückkommen.[4]

[1] Ich lese mit Diels (vgl. hierzu Nestle bei Zeller 733, 1) δοκιμῶσ' (= δοκιμῶσαι). Ich folge aber der Erklärung Göbels, die auch Nestle billigt, der als Sinn der Stelle feststellt: »Die schon gewonnene Überzeugung von der Wahrheit wird noch dadurch bestärkt, daß man die Meinungen der Menschen gründlich prüft und als Irrtum erkennt.« – [2] In betreff der Anordnung der fr. 2 und 3, die möglicherweise zwischen 5 und 6 zu stellen sind, vgl. zunächst Zeller 729. – [3] Diels sieht in diesem Fragment (polemische) Beziehung auf Herakleitos fr. 34 und 91 (vgl. Zeller 685 Anm.); Gomperz, G. D. I 144 u. 433 Polemik gegen die pythagoreische Lehre vom leeren Raum (κενόν). Vgl. zu diesem Fragment insbesondere Zeller 692, 2 und 729, 3. – [4] Diels sieht in diesem Fragment Anklänge an Herakleitos fr. 103.

4 fr. 4:

Wohlan, ich will es dir sagen, welche Wege der Forschung allein denkbar sind. Du aber höre mein Wort und bewahr' es wohl! Der eine ⟨zeigt⟩, daß ⟨das Seiende⟩ ist und daß es unmöglich ist, daß es nicht ist. Das ist der Pfad der Überzeugung; folgt er doch der Wahrheit. Der andere aber ⟨behauptet⟩, daß es nicht ist und daß es dieses Nichtsein notwendig geben müsse. Dieser Weg ist – das sage ich dir – völlig unerforschlich. Denn das Nichtseiende kannst du weder erkennen (denn das ist unmöglich) noch aussprechen.

5 fr. 5:

Denn ⟨nur⟩ ein und dasselbe kann gedacht werden und sein.[1]

6 fr. 6:[2]

Dies muß man denken und sagen: ⟨Nur⟩ das Seiende gibt es. Denn es ist möglich, daß es wirklich vorhanden ist; das Nichtseiende aber ist unmöglich; das heiße ich dich bedenken. Zuerst warne ich dich vor diesem Wege der Forschung, dann aber auch vor dem, auf dem nichtswissende Sterbliche umherirren, doppelköpfige. Denn Ratlosigkeit lenkt in ihrer Brust ihren aus der Bahn geworfenen Sinn. Sie aber treiben dahin, taub und blind zugleich, blöde glotzende, urteils-

[1] vgl. Zeller 687, 1 und Burnet[3] 173, 2. – [2] Parmenides warnt in diesem Stück nicht vor einem, sondern vor zwei Wegen. In dem ersten dieser sieht Burnet wohl mit Recht Polemik gegen die Pythagoreer; in dem zweiten hat schon Jacob Bernays (Rhein. Mus. 7, 114ff. = Ges. Abh. I 62) scharfe Polemik gegen die Lehre des Herakleitos erkannt, was seitdem – vor allem seit Diels, Parmenides 68ff., sowie den Arbeiten von Patin und Kranz (S. B. A. 1916, 1174, vgl. auch Praechter 72f. u. 97f.) – fast allgemein anerkannt worden ist. Vgl. mit dem letzten Satz des Fragmentes insbesondere Herakleitos fr. 32. 49a. 50. 88. 91. 126. – Das Fragment des Parmenides ist daher von grundlegender Bedeutung für die Geschichte, insbesondere die Chronologie der vorsokratischen Philosophie. Vgl. nächst Kranz a. O. (der nachdrücklich feststellt: »Herakleitos zitiert und bekämpft den Pythagoras, Xenophanes und Hekataios, nicht den Parmenides; dieser aber zitiert und bekämpft den Herakleitos« – und diese Tatsachen mit Recht »die Ecksteine der Geschichte der Vorsokratiker« nennt) auch Gomperz, G. D. I 136. 138. 439; Joel I 279, 7.

lose Haufen, die Sein und Nichtsein für dasselbe halten und nicht für dasselbe, ⟨Menschen,⟩ für die es bei allem ⟨Geschehen zugleich⟩ einen umgekehrten Weg gibt.

7 fr. 7:

Denn das kann niemals erwiesen werden, daß das Nichtseiende ist. Du aber halte von diesem Wege der Forschung dein Denken fern!

8 fr. 8:[1]

So bleibt nur noch der Beweis des einen Weges übrig: daß es das Seiende gibt. Auf diesem sind ja viele Merkmale: weil ungeworden, ist es auch unvergänglich, ganz, einzig, unerschütterlich und ohne Ende.[2] Und nie war es oder wird es sein, da es jetzt zugleich ein einheitliches, zusammenhängendes Ganzes ist. Was wolltest du denn auch für einen Ursprung für das Seiende erfinden? Wie und woher sollte es gewachsen sein? ⟨Weder aus dem Seienden kann es hervorgegangen sein; sonst gäbe es ja ein anderes Sein vorher.⟩[3] Noch kann ich zulassen, daß du denkst oder sagst, es sei aus dem Nichtseienden geworden. Denn man darf es weder denken noch aussprechen, daß es nicht vorhanden wäre! Was für ein Zwang hätte es denn auch dazu treiben können, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und dann zu wachsen? So muß es denn notwendig schlechthin vorhanden sein oder überhaupt nicht!
Und nie wird die Kraft der Überzeugung zulassen, daß aus dem Nichtseienden etwas neben ihm entstände.[4] Daher hat die Göttin des Rechtes weder Entstehen noch Vergehen aus ihren Fesseln losgelassen, sondern sie gebannt. Die Entscheidung hierüber liegt in folgender Erwägung: Es[5] ist oder es ist

[1] Das Kernstück der Ontologie des Parmenides. – [2] d. h. endlos in zeitlichem Sinn (denn daß es im räumlichen Sinn nicht endlos ist, wird durch V. 32 dieses Fragmentes bewiesen). – [3] Als Gedanke ergänzt von Diels, Parmenides 77. – [4] d. h. etwas anderes als nichts. – [5] Das Seiende.

nicht! Damit ist unweigerlich entschieden, den einen Weg als undenkbar und unaussprechlich zu verwerfen – er ist ja nicht der wahre –, den anderen aber zu wählen als den einzig richtigen. Wie könnte also das Seiende in der Zukunft sein? Wie könnte es jemals geworden sein? Denn wenn es einmal geworden ist, dann ist es nicht; es ist aber auch nicht, wenn es jemals in Zukunft sein sollte. So ist das Werden ausgelöscht[1] und das Vergehen ⟨der Dinge⟩ abgetan.

Das Seiende ist auch nicht teilbar, da es in seinem ganzen Umfange gleichmäßig ist. Und nirgends gibt es ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhalt hinderte, nirgends ein schwächeres: denn alles ist voll vom Seienden. Daher ist es in seinem ganzen Umfange zusammenhängend. Denn Seiendes stößt an Seiendes.

Aber unbeweglich ruht es in den Grenzen gewaltiger Bande, ohne Anfang und ohne Ende; sind doch Entstehen und Vergehen in die äußerste Ferne verschlagen! Denn feste Überzeugung hat sie verjagt. Und als dasselbe verharrt es an derselben Stelle und ruht in sich selber, und so bleibt es doch fest an seinem Platz. Denn die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Grenze, die es ringsum einschließt. Daher darf das Seiende nicht ohne Abschluß sein. Denn es haftet ihm keinerlei Mangel an. Wäre das der Fall, dann fehlte ihm alles!

Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand.[2] Denn du kannst das Denken nicht ohne das Seiende antreffen, in dem es ⟨ja⟩ ausgesprochen ist. Denn es gibt nichts außer dem Seienden und wird nichts außer ihm geben; hat doch das Schicksal es verhängt, daß es ganz und unbeweglich ist. Daher sind alles nur leere Namen, was die Sterblichen ⟨durch die Sprache⟩ festgesetzt haben, in dem Glauben, es

[1] Die Beziehung auf Herakleitos erkannte zuerst Patin (vgl. Zeller 686 Anm. und 692, 1). – [2] vgl. hierzu Diels: »Das Objekt und Ziel des Denkens ist das Seiende und dessen Existenz fällt nach fr. 5 mit dem Denken (d. i. Denken des Seienden) zusammen.«

liege ihnen eine Wirklichkeit zugrunde: »Entstehen« und »Vergehen«, »Sein« und »Nichtsein«, »Veränderung des Ortes« und »Wechsel der leuchtenden Farbe«. Aber da das Seiende eine letzte Grenze hat, so ist es nach allen Seiten hin vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich. Denn es darf weder hier noch dort irgendwie größer oder kleiner sein. Denn es gibt ja nichts, was es hindern könnte, sich zusammenzuschließen, noch gibt es ein Seiendes, das hier mehr, dort weniger wäre als Seiendes. Denn es ist völlig unverletzlich. Denn der Punkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, ist ⟨selber⟩ von den Grenzen gleich weit entfernt.[1]
Hier schließe ich mit dem, was ich von der Wahrheit Sicheres denke und sage. Von hier an aber lerne die Wahnvorstellungen der Sterblichen kennen, in dem du den trügerischen Bau meiner Verse hörst.

8a Aus 28 B 6 = Simplicius zu Aristoteles, Physik 78, 2ff. Diels:

⟨Parmenides⟩ tadelt diejenigen, die das Seiende und das Nichtseiende im Denken durcheinanderbringen.

Das ist nach Parmenides der gemeinsame Grundfehler aller, die die Vielheit und Bewegung der Dinge und ihr Werden und Vergehen für wirklich halten. Hat man diesen Grundfehler erkannt, so ist man gegen die »Meinungen der Sterblichen« gesichert.

[1] Treffend hierzu Diels im Kommentar S. 92: »Der Gedanke selbst ist nur verständlich durch seine Kugeltheorie, welche zugleich die gleichmäßige Solidität des ἐόν (des Seienden) verbürgt. Symbol dieser Geschlossenheit ist das πεῖρας (die Grenze der Kugel), aber nicht minder auch das κέντρον (der Mittelpunkt). – Zum Charakter des Parmenideischen Seienden ist wichtig Platon Sophistes 244 E = 28 B 8: »Wenn es also ein Ganzes derart gibt, wie es Parmenides sagt (fr. 8, 43–45, hier S.168 oben), dann hat das Seiende, wenigstens wenn es derart ist, einen Mittelpunkt und Grenzen (d. h. es hat Ausdehnung, nimmt einen Raum ein, ist also zugleich körperlich). Vgl. auch Aristoteles, Metaphysik III 5. 1010a 1: »Von dem Seienden suchten sie ⟨die Vorsokratiker⟩ die Wahrheit zu erkennen; für das Seiende hielten sie aber ausschließlich die sinnlich wahrnehmbaren Dinge« (das gilt also auch von dem Seienden des Parmenides).

Vgl. auch 28 B 1 = Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 557, 20 ff. Heiberg:

Jene Männer ⟨die Eleaten⟩ nahmen eine zweifache Substanz an: als die eine die des wahrhaft Seienden, nur im Denken Erfaßbaren; als die andere die des Werdenden, mit den Sinnen Wahrnehmbaren. Dieses letztere wollten sie nicht schlechthin als seiend ⟨= wirklich⟩ anerkennen, sondern nur als scheinbar seiend. Daher sagt er, daß es vom Seienden eine »Wahrheit« gibt, vom Werdenden dagegen nur eine »Meinung«.

8b = fr. 8, 53 ff.

Sie sind nämlich dahin übereingekommen, zwei Formen zu benennen; davon ist die eine unzulässig (denn hierin irren sie). Sie haben sie aber als gegensätzlich ihrer Form nach unterschieden und ihre Zeichen voneinander gesondert: hier der Flamme ätherisches Feuer,[1] *milde, ganz leicht, sich selber überallhin gleich,*[2] *dem andern dagegen nicht gleich. Jenes aber ist ihm gerade entgegengesetzt, nämlich lichtlose Nacht, eine dichte und schwere Masse.*
Diese ⟨nur⟩ scheinbare[3] *Weltordnung schildere ich dir nun vollständig, damit keine Meinung der Sterblichen dich überflügele.*[4]

ZENON

Vorbericht. Die Ontologie des Parmenides mit ihren ungeheuerlichen Konsequenzen für die Welt der sinnlichen Erfahrung ist – daran kann kein Zweifel sein – in den Kreisen der griechischen

[1] Zu den folgenden Versen vgl. Zeller 685 Anm. – [2] Hierzu Diels: »Damit ist die Identität mit dem ἐόν (dem Seienden) deutlich ausgesprochen und dadurch der Widersinn des Dualismus zugleich mit dem Sinn des Monismus kurz dem Wissenden dargelegt.« – [3] Im folgenden (von dem uns nur wenige Fragmente erhalten sind) will also Parmenides Lehren darstellen, die er selber (schon infolge ihrer Grundvoraussetzung) für falsch hält. Vgl. hierzu die durchaus treffenden Ausführungen von Nestle bei Zeller 734, 1. – [4] d. h. dir imponiere.

Denker der kommenden Generation auf den schärfsten Widerspruch gestoßen; mußte sie doch von jedem Unbefangenen Spott und Hohn geradezu herausfordern. Da sollte dieser Lehre in Zenon, seinem etwa 20 Jahre jüngeren Schüler, ein Verteidiger erstehen, der mit einem unerhörten Scharfsinn – Platon nennt ihn wegen seiner dialektischen Erfindungskraft »den eleatischen Palamedes« – die Thesen des Meisters erhärtete oder doch als schlechthin unangreifbar zu erhärten schien. Das Charakteristische der Zenonischen Dialektik aber ist dieses: er unterzieht die Grundanschauungen der Gegner, die der Ontologie des Parmenides diametral widerstreiten, im einzelnen einer kritischen Prüfung. Er bedient sich hierbei des sogenannten indirekten Beweisverfahrens, zu dem wir Ansätze schon bei Parmenides kennengelernt haben. Aber erst Zenon entwickelt es methodisch zu höchster Virtuosität. Und zwar verfährt er hierbei folgendermaßen: er gibt dem Gegner zunächst seine Grundvoraussetzung zu und entwickelt aus eben dieser für ein und dieselbe Sache zwei einander durchaus widersprechende Konsequenzen, so daß dieser nicht aus noch ein weiß – der Grieche hat für diesen psychischen Zustand das ebenso kurze wie treffende Wort »Aporie« – und seine Grundvoraussetzung, die wider alles Erwarten zu zwei einander sich gegenseitig ausschließenden und doch unausweichlichen Schlußfolgerungen führt, schlechterdings fallenlassen muß. Diese Dialektik hat Zenon um das Jahr 450, als er mit seinem Meister Parmenides Athen besuchte – er wird damals etwa 40 Jahre alt gewesen sein – in der Hauptstadt des attischen Reiches in Wort und Schrift auch persönlich vertreten und in den geistig führenden Kreisen Athens – auch ein Perikles war unter seinen Zuhörern – einen unvergeßlichen Eindruck gemacht. War doch bei dem damals noch sehr unentwickelten Stand der »Logik« – die in Wahrheit erst durch Zenons Dialektik zum Werden erweckt werden sollte – kaum irgend jemand in der Lage, die Argumente des Eleaten zu widerlegen, d. h. seine Trugschlüsse als solche zu erkennen. Zenons berühmte »Beweise« richten sich einerseits gegen die Annahme der Vielheit der Dinge, andererseits gegen die Wirklichkeit der räumlichen Bewegung, um so – indirekt – die Einheit und Unbewegtheit (und damit Unveränderlichkeit) des Parmenideischen »Seienden« zu erhärten.

I. Zur allgemeinen Charakteristik von Zenons Dialektik

1 Platon, Phaidros 261 D = 29 A 13:

Wissen wir nicht, daß der eleatische Palamedes so kunstvoll disputierte, daß seinen Zuhörern ein und dasselbe Ding gleich und ungleich, als Eins und als Vieles, als bewegt und als unbewegt erschien?

2 Platon, Parmenides 128 B = 29 A 12:

⟨Zenon spricht zu Sokrates:⟩ In Wahrheit will meine Schrift der Lehre des Parmenides zu Hilfe kommen, gegen diejenigen nämlich, die es unternehmen, ihn zu verhöhnen, indem sie ausführen, daß, wenn es nur ein einziges Seiendes gäbe, sich aus diesem Satz viele lächerliche Konsequenzen ergäben, die ihm selber widerstreiten. Meine Schrift kämpft also gegen diejenigen, die die Vielheit der Dinge behaupten und zahlt ihnen mit gleicher Münze heim und noch überher. Meine Absicht ist nämlich, das offenbar zu machen, daß die Voraussetzung unserer Gegner zu noch lächerlicheren Konsequenzen führt ⟨nämlich ihre Annahme der Vielheit⟩ als die Lehre von dem *einen* Seienden, wenn einer der Sache auf den Grund geht.

II. Zenon versteht unter dem »Seienden« nur das räumlich ausgedehnte Seiende

3 Aristoteles, Metaphysik II 4. 1001 b 7ff. = 29 A 21:

Wenn das an sich Eine unteilbar wäre, dann würde es nach dem Satz des Zenon nichts sein. Denn ein Ding, das weder, wenn es einem andern zugefügt wird, dieses größer, noch wenn es von ihm weggenommen wird, dieses kleiner macht, das gehört – so behauptet er – überhaupt nicht zu den Dingen, die wirklich *sind*; offenbar, weil er meint, daß

alles wirklich Seiende eine Größe hat. Und wenn es eine Größe hätte, dann wäre es körperlich. Denn ein solches ⟨körperliches⟩ Ding ist unter allen Umständen ein Seiendes ⟨d. h. existiert wirklich⟩.

4 ⟨Aus fr. 2⟩:

In seiner Schrift zeigt Zenon, daß ein Ding, das weder Größe noch Dicke noch Masse besitzt, überhaupt nicht existiert. Denn – so sagt er – wenn es einem andern Ding hinzugefügt würde, würde es dieses überhaupt nicht größer machen. Denn wenn eine Größe, die = Null ist, einem andern Ding hinzugefügt wird, kann dies dadurch überhaupt nicht vergrößert werden. Und so wäre denn schon hiernach das Hinzugefügte = Null. Wenn aber das andere Ding, wenn jenes von ihm abgezogen wird, um nichts kleiner wird, und andererseits, wenn jenes ihm hinzugefügt würde, um nichts größer wird, so ist klar, daß das Hinzugefügte = Null war, und ebenso das von ihm Abgezogene.

III. Gegen die Annahme des Raumes

5 Aristoteles, Physik IV 3. 210 b 22ff. = 29 A 24:

Zenon fragte: »*Wenn der Raum etwas ist, worin wird er sein?*« Das Rätsel ist nicht schwer zu lösen. Denn nichts hindert, daß der erste Raum in einem andern ist, natürlich dies nicht wie in einem Raum...

6 Aristoteles, Physik IV 1. 209 a 23 = 29 B 24:

Zenons Aporie fordert eine gewisse Überlegung. Denn wenn alles Seiende im Raum ist, so ist klar, daß es auch einen Raum des Raumes geben wird, und so fort bis ins Unendliche.

7 Eudemos, Physik fr. 42 = 29 B 24:

Zenon behauptet, daß alles Seiende irgendwo ist. Wenn

aber der Raum zum Seienden gehört, wo wird der sein? Offenbar doch in einem andern Raum und dieser wieder in einem andern und so fort bis ins Unendliche...

IV. Zenons Beweise gegen die Annahme der Vielheit der Dinge

8 Platon, Parmenides 127 D–E ⟨nicht bei Diels⟩:

Sokrates habe nun aufs neue aufgefordert, die erste Voraussetzung des ersten Beweises vorzulesen, und nachdem dieses geschehen, habe er gesagt: »Wie meinst du das, Zenon? Wenn das Seiende eine Vielheit ist, daß dann ein und dasselbe Ding gleich und ungleich sein muß? Das aber ist unmöglich. Denn weder kann das Ungleiche gleich noch das Gleiche ungleich sein. – Das meinst du doch?« – »Ja«, habe Zenon erwidert. ⟨Darauf Sokrates:⟩ »Also, wenn es unmöglich ist, daß das Ungleiche gleich und das Gleiche ungleich ist, dann ist es auch unmöglich, daß es eine Vielheit (der Dinge) gibt. Denn wenn es eine Vielheit gäbe, müßte ihr Unmögliches widerfahren?[1] Es ist also das, was deine Beweise zeigen wollen, nichts anderes als gegen alle die Behauptungen (deiner Gegner) deine These zu erhärten, daß es keine Vielheit gibt? Und glaubst du, daß eben hierfür ein jedes deiner Argumente ein Beweis ist, so daß du gar glaubst, ebensoviele Argumente vorzubringen wie du Beweisgänge geschrieben hast, um zu erhärten, daß es keine Vielheit gibt? Meinst du das oder verstehe ich dich nicht recht?« (Zenon:) »Doch, du hast die Absicht meiner ganzen Schrift gut verstanden.«[2]

9 Simplicius zu Aristoteles, Physik S. 97, 13ff. Diels = 29 A 21:

Denn wie E u d e m o s[3] sagt: Zenon, der Jünger des Parme-

[1] d. h. Unmögliches daraus folgen. – [2] vgl. hierzu Apelt in seiner deutschen Ausgabe von Platons Parmenides S. 136, Anm. 8. – [3] Der Schüler des Aristoteles.

nides, suchte zu beweisen, daß es unmöglich ist, daß das Seiende eine Vielheit ist. Er tat dies auf Grund des Argumentes, daß keines von den Dingen eine Einheit sei,[1] daß aber die Vielheit eine Summe von Einheiten ist. (Wenn es keine solche Einheiten gibt, gibt es also auch keine Vielheit.)

Im übrigen vgl. zur Sache Philoponos, zur Physik 42, 9ff. (bei Diels unter 29 A 21).

10 fr. 1 ⟨Simplicius, zu Aristoteles, Physik 140, 34ff. Diels⟩:

Das der Größe nach Unendliche legte er vorher nach demselben Beweisgange dar. Vorher hatte er nämlich gezeigt, daß das Seiende, wenn es keine Größe hätte, überhaupt nicht existierte. Und dann fährt er fort: *Wenn es aber existiert, dann muß ein jeder seiner Teile eine gewisse Größe und Dicke besitzen, und es muß der eine vom andern einen gewissen Abstand haben. Und von dem Teil, der vor ihm liegt, gilt dasselbe. Denn auch dieser wird eine gewisse Größe haben, und es wird vor ihm (wieder) ein anderer liegen. – Eben dieser Satz läßt sich immer wiederholen. Denn kein solcher Teil von ihm ⟨des Ganzen, erklärt Diels⟩ wird der äußerste sein, und stets wird der eine zum andern in Beziehung stehen. Wenn es also eine Vielheit von Dingen gibt, dann müssen sie zugleich klein und groß sein, so klein, daß sie überhaupt keine Größe haben, und so groß, daß sie überhaupt keine Grenze haben.*[2]

[1] Zenons Beweis, daß es solche Einheiten (unter den Dingen) nicht gäbe, ist leider in unseren Quellen nicht überliefert. Burnet § 159 erkennt hier Polemik des Zenon gegen die pythagoreische Ansicht, daß jedes Ding auf eine Summe von Einheiten zurückgeführt werden kann, »which is what Zenon denied«. – [2] Zenon denkt sich also einen Körper, der aus einer Vielheit bestehen soll, in unendlich viele, unendlich kleine Teile zerlegt (Dichotomie!), d. h. in unendlich vielen, unendlich kleinen Teilen vor und hintereinander gelagert, und schließt daraus, daß immer noch ein solcher Teil vor dem andern liegen müsse (vgl. Simplicius hierzu, bei Diels[5] 257, 2f., 175, 2f.: weil vor jedem Stückchen, das man [in Gedanken] nimmt, immer noch eins liegt [auf Grund der in Gedanken ausgeführten Teilung ins Unendliche]). Also hat der Körper

11 fr. 3 ⟨Simplicius zu Aristoteles, Physik 140, 27ff. Diels⟩:

Dann zeigt er wieder, daß, wenn es eine Vielheit gibt, dieselben Dinge begrenzt und unbegrenzt sind, und schreibt hierbei wörtlich folgendes: »Wenn es viele Dinge gibt, dann müssen sie genau soviel sein, wie sie gerade sind, weder mehr noch weniger. Wenn sie aber so viele sind, wie sie ⟨in Wirklichkeit⟩ sind, dann sind sie ⟨der Zahl nach⟩ begrenzt.
Wenn es viele Dinge gibt, dann sind die Dinge ⟨an Zahl⟩ unbegrenzt. Denn stets liegen zwischen den Dingen noch wieder andere und zwischen diesen wieder andere. Also sind die Dinge ⟨an Zahl⟩ unbegrenzt. (So erwies er auf Grund der ⟨in Gedanken immer weiter fortgesetzten⟩ Zweiteilung ⟨»Dichotomie«⟩ die Unbegrenztheit der Dinge hinsichtlich ihrer Menge.)[1]

12 Aristoteles, Physik VI 5. 250 a 19ff. = 29 A 29:

⟨Vom fallenden Scheffel Hirse.⟩ Die Behauptung des Zenon ist nicht richtig, daß jeder beliebige Teil eines Hirsekorns einen Schall gäbe. Denn nichts steht der Annahme im Wege, daß er die Luft, die der niederfallende ganze Scheffel Hirse in Bewegung setzte, überhaupt nicht bewegt.

überhaupt keine Grenze, ist also unendlich groß (Trugschluß!). Andererseits aber sind diese Teile unendlich klein. Unendlich klein aber + unendlich klein bleibt immer unendlich klein (Trugschluß!). Also ist auch der ganze Körper unendlich klein. Da aber ein Körper nicht zugleich unendlich klein und unendlich groß sein kann, kann es keine Vielheit geben.

[1] Zenon denkt sich also die Zwischenräume zwischen den einzelnen Dingen von andern Dingen erfüllt (den leeren Raum leugnet er ja mit seinem Meister Parmenides) und die Zwischenräume zwischen diesen andern Dingen wieder von anderen erfüllt und so fort bis ins Unendliche. Und daraus schließt er, daß es unendlich viele sein müssen. Also zwingt die Annahme der Vielheit der Dinge zu dem Schluß, daß sie zugleich ⟨der Zahl nach⟩ begrenzt und unbegrenzt sein müssen. Da das aber unmöglich ist, ist die Annahme der Vielheit hinfällig. – Zenon gebraucht aber hier den Begriff »unendlich« einmal der Teilbarkeit nach, einmal der Ausdehnung nach. Das aber ist, wie schon Aristoteles rügt, unzulässig. Hierauf beruht Zenons Trugschluß.

13 Vgl. hierzu Simplicius zu Aristoteles, Physik 1108, 18ff. Diels:

Daher widerlegt er ⟨Aristoteles⟩ auch die Beweisführung des Zenon, die dieser gegenüber dem Sophisten Protagoras führte. »Sage mir doch, Protagoras ⟨spricht Zenon⟩, bewirkt ein einziges Hirsekorn, das niederfällt, einen Schall oder (sogar) das Zehntausendstel eines Hirsekorns ?« – Als Protagoras dieses verneinte, sagte Zenon: »Bewirkt ein Scheffel von Hirsekörnern, der niederfällt, einen Schall oder nicht ?« – Als Protagoras erwiderte, ja, das tue er, sagte Zenon: »Besteht etwa nicht ein ⟨gewisses⟩ Verhältnis zwischen dem Scheffel Hirse und dem einzelnen Hirsekorn und dem Zehntausendstel eines solchen ?« – Als Protagoras dieses zugab, erwiderte Zenon: »Werden nicht auch dieselben Verhältnisse unter den ⟨verschiedenen⟩ Schallwirkungen zueinander bestehen ? Denn wie die schallverursachenden Gegenstände, so müssen sich auch die Schallwirkungen derselben zueinander verhalten. Wenn das aber der Fall ist, dann wird, wenn der ganze Scheffel ⟨beim Niederfallen⟩ einen Schall bewirkt, auch das einzelne Hirsekorn, ja das Zehntausendstel eines solchen, einen Schall hervorbringen.«[1]

[1] Dieser »Beweis« Zenons scheint ebenfalls gegen die Annahme der Vielheit gerichtet. (So faßt es auch Zeller 754f. auf, ebenso Windelband-Bonhöffer 52.) Dann war die Meinung Zenons diese: Der Scheffel Hirse bewirkt niederfallend einen Schall. Dann muß auch – gesetzt, daß der Scheffel aus vielen Einheiten besteht – jedes einzelne Hirsekorn, ja ein Zehntausendstel eines solchen, niederfallend, einen Schall erzeugen. Nun hören wir aber, wenn ein einzelnes Hirsekorn (oder ein Teil eines solchen) niederfällt, nichts von einem solchen Schall. Also besteht auch der Scheffel nicht aus πολλά (vielen Einheiten). Es gibt daher keine Vielheit. – Andere Forscher fassen Zenons Argumente als gegen die Wahrheit (bzw. Zuverlässigkeit) unserer Sinneswahrnehmung gerichtet auf (so Praechter 88; v. Arnim 133; Gomperz, G. D. I 156f.). Nach dem uns vorliegenden Bericht scheint freilich beides möglich, zumal schon Parmenides ebenso die Vielheit wie die Wahrheit der Sinneserkenntnis geleugnet hat.

V. Zenons Beweise gegen die Wirklichkeit der Bewegung

14 fr. 4:

Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raum, wo es sich befindet, noch in dem Raum, wo es sich nicht befindet.

15 Aristoteles, Physik VI 9. 239 b 9ff. = 29 A 25–28:

Es gibt vier Beweisgänge des Zenon betreffs der Bewegung, die denen, die sie umstoßen wollen, die bekannten Schwierigkeiten bereiten: der erste dafür, daß eine Bewegung nicht stattfindet, ist das Argument, daß das Bewegte früher zur Hälfte des Weges gelangen muß als bis zu dessen Ende, worüber ich früher des näheren gesprochen habe ⟨nämlich in der Physik II. 231 a 21ff.⟩: Daher ist auch Zenons Beweis trügerisch, daß es unmöglich sei, in einer begrenzten Zeit eine unendlich große Strecke zu durcheilen oder jeden einzelnen Punkt der unendlichen Strecke zu berühren. Denn in ganz verschiedenem Sinne wird hier ⟨von ihm⟩ das Wort »unendlich« von der Länge[1] und von der Zeit und überhaupt von jedem Zusammenhängenden gebraucht: entweder der Teilung nach oder der Ausdehnung nach. Eine der Ausdehnung nach unendliche Strecke kann man aber nicht in einer begrenzten Zeit berühren ⟨d. h. durcheilen⟩. Dagegen ist das bei einer der Teilung ⟨Teilbarkeit⟩ nach unendlichen Strecke durchaus möglich. Denn auch dieselbe Zeit ist in diesem Sinne unendlich. Daher ist es möglich in unendlich großer Zeit, und nicht in einer begrenzten, die unendlich große Strecke zu durcheilen und die unendlich vielen Punkte ⟨dieser⟩ in unendlicher Zeit zu berühren, nicht aber in begrenzter.

16 Vgl. Aristoteles, Topik VIII 8. 160 b 7ff. = 29 A 25:

Wir haben ja viele Beweise, die der landläufigen Vorstel-

[1] d. h. der räumlichen Ausdehnung.

lung entgegengesetzt sind, z. B. die des Zenon, daß die Bewegung unmöglich ist und man ⟨daher⟩ das Stadion nicht durcheilen kann.

17 Aristoteles, Physik VI 9. 239 b 14ff. = 29 A 26:

Der zweite Beweis ist der sogenannte »*Achilles*«. Er gipfelt darin, daß das langsamste Wesen[1] in seinem Lauf niemals von dem schnellsten ⟨Achilles⟩ eingeholt wird. Denn der Verfolger muß immer erst zu dem Punkt gelangen, von dem das fliehende Wesen ⟨die Schildkröte⟩ schon aufgebrochen ist, so daß das langsamere immer einen gewissen Vorsprung haben muß.[2]

18 Aristoteles, Physik VI 9. 239 b 30ff. = 29 A 27:

Der dritte ⟨Beweis⟩ ist der jetzt genannte, daß *der fliegende Pfeil ruht*. Er beruht aber auf der Annahme, daß die Zeit aus lauter einzelnen ⟨getrennten⟩ Momenten besteht. Denn wenn man diese Annahme nicht zugibt, verliert der Schluß des Zenon seine Bündigkeit.

19 Vgl. 239 b 5ff.:

Zenon macht einen Trugschluß: denn, so behauptet er, wenn alles entweder stets in ruhender Lage verharrt oder sich bewegt ⟨sich aber nichts bewegt⟩,[3] wenn es im gleichen Raume ⟨mit sich selber⟩[4] ist, und das Bewegte stets

[1] Die Schildkröte ist gemeint. – [2] vgl. die ausgezeichnete Erläuterung und Auflösung dieses Trugschlusses bei Gomperz, G. D. I 159: Gesetzt, Achilles läuft zehnmal so schnell wie die Schildkröte. Denken wir uns nun die Schildkröte im Punkte »S«, dagegen Achilles von ihr 1 km entfernt, im Punkte »A«. Wenn sich nun beide, Achill und die Schildkröte, *gleichzeitig* in Bewegung setzen, so wird, während die Schildkröte $^{1}/_{9}$ km zurücklegt, Achilles die 10fache Strecke, d. h. $^{10}/_{9} = 1^{1}/_{9}$ km zurücklegen, d. h. er wird die Schildkröte gerade in dem Moment einholen, wo diese $^{1}/_{9}$ km zurückgelegt hat (d. h. im Punkte »P«).

P S A

$^{1}/_{9}$ km 1 km

[3] Ergänzung von Diels. – [4] »Ein Körper, der stets den gleichen Raum einnimmt, den er selbst hat« (Diels).

in dem »Jetzt« ⟨d. h. in einem einzelnen Moment⟩ sich befindet ⟨alles aber im gleichen Raume in dem »Jetzt« sich befindet⟩[1] – dann sei der fliegende Pfeil unbewegt.[2]

20 **Aristoteles, ebenda 239 b 33ff. = 29 A 28:**

⟨Von den ὄγκοι:⟩[3] Der vierte Beweis gründet sich auf Körpergruppen,[4] die sich im Stadion in entgegengesetzter Richtung, als gleiche an gleichen, mit gleicher Schnelligkeit aneinander vorbeibewegen, die eine Gruppe vom Ende, die andere von der Mitte des Stadions aus, wobei, wie er meint, sich ergibt, daß *die halbe Zeit gleich der doppelten sei!* Es beruht aber sein Trugschluß darauf, daß er als feststehend annimmt, daß sich die eine Körpergruppe an einer bewegten, die andere an einer in Ruhe befindlichen gleich großen Körpergruppe mit gleicher Schnelligkeit in der gleichen Zeit vorbeibewegt. Das aber ist ein Irrtum. Nehmen wir einmal an, es seien die in Ruhe befindlichen, gleich großen Körper die Punkte A A A A; die Körper der Gruppe B sollen beginnen von der Mitte der Gruppe A an, und diesen gleich an Zahl und an Größe sein; dagegen die Körper der Gruppe Γ, diesen gleich an Zahl und an Größe, sollen am Ende ⟨des Stadions⟩ beginnen und sich gleich schnell wie die Körper der Gruppe B bewegen. Hieraus ergibt sich, daß der erste Körper der Gruppe B und der erste der Gruppe Γ, wenn sie sich aneinander vorbeibewegen, zu gleicher Zeit am Endpunkte[5] ⟨des Stadions⟩ eintreffen. Es ergibt sich auch, daß die *Gruppe* Γ an allen Körpern der Gruppe B vorbeigeeilt ist, die Körper der Gruppe B aber an der Hälfte ⟨der Gruppe A⟩, so daß die ⟨gebrauchte⟩ Zeit ⟨nur⟩ die halbe ist. Denn gleich ist jede der beiden ⟨Gruppen⟩ in jedem

[1] Ergänzung von Diels. – [2] vgl. hierzu des näheren Zeller 757ff. und Gomperz G. D. I 161. – [3] Den rollenden Kugelgruppen. – [4] z. B. zwei Gruppen von je vier massiven Kugeln, s. die Zeichnung S. 180! – [5] d. h. an den beiden einander entgegengesetzten Endpunkten des Stadions.

⟨ihrer Körper⟩. Zugleich aber ergibt sich, daß die Körper der Gruppe B an allen Körpern der Gruppe Γ vorbeigeeilt sind. Denn zugleich wird der erste Körper der Gruppe Γ und der erste Körper der Gruppe B an den entgegengesetzten Enden des Stadions eintreffen, der ⟨d. h. der erste von Γ⟩ die gleiche Zeit an jedem der Gruppe B wie an jedem der Gruppe A vorbeigeeilt ist, weil beide Gruppen die gleiche Zeit gebrauchen, um an der Gruppe A vorbeizueilen.

21 Vgl. hierzu Simplicius zu Aristoteles, Physik 1019, 32ff.:

Diese Beweisführung ist unglaublich töricht, wie *Eudemos* sagt, weil sie den in ihr enthaltenen Trugschluß offenkundig zur Schau trägt. Denn die sich einander mit gleicher Schnelligkeit entgegenbewegenden Körpergruppen ⟨B und Γ⟩ entfernen sich in derselben Zeit *um den doppelten Abstand* voneinander, in der sich die an der *ruhenden* Gruppe (A) vorbeibewegende Gruppe um die *Hälfte* jener Strecke entfernt, auch wenn sie sich ebenso schnell wie jene bewegt.

Hierzu vgl. bei Simplicius 1016, 14ff. (womit vgl. 1019, 27): die Figur des Alexander von Aphrodisias:
Die Reihe A = ruhenden ⟨massiven⟩ Körpern.
Die Reihe B = Körpern, die in Bewegung von Δ nach E sind.
Die Reihe Γ = Körpern, die in Bewegung von E nach Δ sind.
Δ = Anfang, E = Ende des Stadions.

	AAAA.	
Δ	BBBB	E
	ΓΓΓΓ	

Zu diesem vierten Beweis vgl. auch Diels^{5} S. 254 Anm.: »Zenon gibt die primitivste Form der Einsteinschen Relativitätstheorie (falsch Eudem unten Z. 18).«

SIEBENTES KAPITEL

Empedokles

Vorbericht. Der älteste der drei Denker, die es unternehmen, den metaphysischen Grundgegensatz zwischen der Lehre des Herakleitos und der eleatischen Ontologie zu überbrücken,[1] ist Empedokles aus Akragas (dem heutigen Girgenti), damals einer der zu wunderbarer Blüte entwickelten Griechenstädte im Süden Siziliens. Dieser Empedokles ist eine der merkwürdigsten Gestalten der griechischen Kulturgeschichte überhaupt, in seinem Wesen voll unvereinbarer, d. h. dem nüchtern rechnenden Verstande schier unvereinbar erscheinender Widersprüche und Gegensätze, und doch ein Ganzes, eine ebenso bedeutende, ja genialische, wie andererseits den Stempel ihrer Zeit als einer Übergangsepoche tragende Persönlichkeit: auf der einen Seite der exakte Physiker, der, selbst am modernen Maßstabe gemessen, durch seine naturwissenschaftlichen, insbesondere seine physiologischen Entdekkungen und Theorien unser Staunen erregt, auf der anderen der enthusiastische Mystiker, der im Ton des Propheten und Sühnepriesters seine Volksgenossen zur Umkehr von ihrem ruchlosen Treiben aufruft. Als Bürger schlicht und bescheiden im Auftreten, als Prophet erfüllt von dem Bewußtsein seiner überirdischen Macht und Würde, in seiner Poesie bald von hohem Schwung, bald von fast platter, rein verstandesmäßiger Nüchternheit. Ja, man könnte versucht sein, in seiner Persönlichkeit einige wahrhaft »faustische« Gegensätze zu finden: als Forscher voll heißen Drangs nach Ergründung der letzten Ursachen der Natur, und doch dabei der ausgesprochenste Supranaturalist, im engsten Verkehr mit den Mächten des Jenseits, ja, mit Faust zu reden, »der Magie ergeben«. Dieser Mann, dem in dem weiten Bereich der Natur »gar manch Geheimnis wurde kund«, fühlt sich wirklich als Herr der Elemente und der Geister, der, übernatürlicher Kräfte mächtig, selber zum Gott geworden ist, während er auf der andern Seite von tiefster Einsicht in die engen Grenzen aller menschlichen Erkenntnis erfüllt ist, wie sie auch den Helden von Goethes unsterblicher Dichtung in die verzweifelten Worte aus-

[1] vgl. oben die allgemeine Einleitung S. 13 ff.

brechen läßt: »... und sehe, daß wir nichts wissen können!« – Wie weiland der Doktor Faust, ist auch Empedokles ein Volksfreund großen Stiles: wie jener seit Bekämpfung der Pest vom Volke fast wie ein höheres Wesen verehrt wird, so genießt auch Empedokles bei den leicht erregbaren, phantasievollen Griechen Südsiziliens, kraft seiner imponierenden Persönlichkeit und seiner Taten, eine geradezu abgöttische Verehrung.

Geboren ist Empedokles etwa um das Jahr 495 v. Chr. Da er nach dem Zeugnis des Aristoteles und des Herakleides 60 Jahre alt geworden ist, wird man danach seine Lebenszeit etwa in die Jahre 495–435 setzen dürfen. Sicher bezeugt ist durch seinen jüngeren Zeitgenossen Glaukos von Rhegion die Tatsache, daß er (als ein schon weithin berühmter Mann) in das eben, d. h. im Jahre 444 v. Chr. gegründete Thurioi (am Golf von Tarent) gekommen ist.

Gerade im griechischen Westen, in Unteritalien wie in Sizilien, hat sich die griechische Kultur im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. zu erstaunlicher Blüte entwickelt. Wie die griechische Dichtung (Ibykos, Stesichoros) und die bildende Kunst – man denke nur an die Metopen von Selinunt –, so hat auch die grandiose Mystik des 6. Jahrhunderts gerade hier eine kraftvolle, eigenartige Blüte gefunden, und als ihr Gegenpol die exakten Wissenschaften, die Mathematik und die Astronomie wie auch die wissenschaftliche Medizin. In dieser reichen Umwelt voll gesteigerten geistigen Lebens wuchs Empedokles als Sohn eines ebenso vornehmen wie begüterten Hauses auf, der schon früh auch in die heftigen politischen Parteikämpfe seiner Vaterstadt hineingezogen wird und dabei auf seiten der Volkspartei eine führende Rolle spielt, nachdem er die ihm angetragene Königswürde entschieden abgelehnt hat. Im Sinn der bürgerlichen Eintracht und Gleichberechtigung hat er hier wiederholt mit nachhaltigem Erfolge gewirkt, wenn er auch später, vermutlich erst gegen Ende seines Lebens, infolge erneuter Parteikämpfe gedrängt wurde, die Heimat zu verlassen und sich nach dem Peloponnes zu begeben, wo seine Erscheinung bei den Olympischen Spielen viel beachtet wurde. Aus dem Peloponnes ist er nicht zurückgekehrt. Da man in seiner Heimat über Ort und Art seines Todes nichts Sicheres erfahren konnte, bildete sich schon bald die Sage, daß er in die Gefilde der Seligen ent-

rückt sei, während seine eifersüchtigen Gegner die Kunde verbreiteten, daß er seinem Leben durch einen Sprung in den Ätna ein Ende gemacht habe, um durch so geheimnisvolles Verschwinden als ein zu den Göttern Entrückter zu erscheinen.

Unsere Quellen aber berichten nicht nur von dem »Politiker« Empedokles, sondern ebenso mannigfache und höchst anschauliche Kunde geben sie von seiner Wirksamkeit als Volksfreund im rein menschlichen Sinne des Wortes, zu der ihn seine Kunst als naturkundiger Arzt in besonderer Weise befähigte. So hören wir nicht nur von seiner erfolgreichen Bekämpfung der Unbilden des Klimas seiner Vaterstadt Akragas, sondern auch von seiner glücklichen Beseitigung der volksmörderischen Malaria im fernen Westen der Insel, bei der Stadt Selinunt, deren Bewohner ihm, wie er später einmal unerwartet bei einem ihrer Feste erschien, als ihrem Heiland wie einem vom Olymp zu ihnen niedergestiegenen Gotte huldigten.

Von Wesen und Art dieses ungewöhnlichen Mannes geben nächst den historischen und den doxographischen Nachrichten noch heute zahlreiche Reste seiner Schriften urkundliches Zeugnis. Manche dieser – darunter Tragödien, politische und medizinische Schriften – sind freilich schon bald nach seinem Tode verschollen, aber von seinen beiden Hauptwerken, die im Versmaß des Homerischen Epos verfaßt waren, sind uns ebenso zahl- wie umfangreiche Bruchstücke erhalten: sowohl von seiner großen philosophischen Dichtung, die spätere griechische Gelehrte »Von der Natur« betitelt und in zwei Bücher eingeteilt haben, wie von seinem religiös-ethischen Poem, den »Entsühnungen«.

In scharfem Gegensatz zu Herakleitos, der eine ständige qualitative Wandlung des Urstoffes angenommen hatte, steht für Empedokles, der schon hier den grundlegenden Einfluß der eleatischen Ontologie verrät, die qualitative Unveränderlichkeit des Seienden fest. Dann war aber die Vielheit und Mannigfaltigkeit der sichtbaren Dinge nur erklärbar, wenn er eine Mehrzahl von Seienden annahm, die selbst voneinander qualitativ verschieden waren und der räumlichen Bewegung unterlagen. Als die Mehrheit dieser Seienden, aus deren Urteilchen, wenn auch in mannigfachster Mischung, die ganze sichtbare Welt aufgebaut ist, offenbaren sich dem Empedokles die vier Grundstoffe Erde, Was-

ser, Luft und Feuer, die aus kleinsten, in sich gleichartigen Teilchen bestehen und sämtlich die Eigenschaften des parmenideischen Seienden haben. Alle sichtbaren Dinge unterscheiden sich voneinander nur durch die Menge und die Art der Kombination der Urteilchen dieser vier Stoffe, deren »Mischung« sich Empedokles, wie wir durch das Zeugnis des Aristoteles wissen, rein mechanisch denkt. So ist er – auf der eleatischen Ontologie fußend, aber diese bedeutsam umbildend – zum Entdecker des physikalisch-chemischen Begriffes »Element« geworden, ja seine Vier-Elementen-Lehre hat über zwei Jahrtausende – bis auf den französischen Chemiker Lavoisier im 18. Jahrhundert – unbestrittene Geltung gehabt. So vermag er nun auch zum erstenmal in der Geschichte der Wissenschaft die Begriffe »Entstehen« und »Vergehen« als Vereinigungen und Trennungen von Urteilchen dieser vier Elemente begreiflich zu machen. Ja, Empedokles ist derjenige Naturphilosoph, durch den somit, zum erstenmal in der Geschichte des Denkens, alle Veränderungen in der sichtbaren Welt auf wenn auch noch so komplizierte, so doch unbedingt wirkliche, wenn auch unsichtbare Bewegungsvorgänge kleinster, ungewordener und unveränderlicher Stoffteilchen zurückgeführt werden. Um die Entstehung der verschiedensten Dinge aus den Urteilchen dieser vier Elemente anschaulich zu machen, hat sich der Dichterphilosoph mannigfacher, zum Teil höchst origineller Vergleiche bedient. Auch zur Erklärung der stofflichen Unterschiede der organischen Natur, der sein besonderes Interesse zugewandt ist, hat er seine Elementenlehre folgerichtig angewendet.

Wenn er sich aber – unter dem Einfluß der eleatischen Ontologie – die Urteilchen der Elemente durchaus unveränderlich dachte, dann mußte er sie sich auch, dieser entsprechend, als (von sich aus) völlig unbewegt vorstellen. Daher ist er, für den ja die Wirklichkeit der Bewegung unbedingt feststeht, gezwungen, den Stoff und die ihn bewegende und gestaltende Kraft zu unterscheiden, d. h. ein besonderes Prinzip der Bewegung anzunehmen. Als solche Prinzipien nimmt er – wir werden bald sehen, wie er dazu kam – zwei an, die in ewigem Kampf miteinander liegen: die »Liebe« (φιλία) und den »Streit« (νεῖκος). Auf Grund des ewigen Kampfes, des immer aufs neue einander ablösenden Siegens

und Unterliegens dieser beiden Mächte, eines in alle Ewigkeit fortdauernden Weltprozesses, der auf einem unverbrüchlichen Gesetz (der Anánke) beruht, nimmt Empedokles einen immer von neuem sich wiederholenden periodischen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung an. Mit einer beispiellosen spekulativen Phantasie weiß er dies Ringen der beiden kosmischen Mächte um die Herrschaft, selbst im Bereiche des Organischen, überraschend anschaulich zu schildern, ja, dank seiner erstaunlich plastischen Gestaltungskraft sogar von den einzelnen Phasen dieses ewigen Kampfes geradezu packende Bilder zu entwerfen.
In dem in alle Ewigkeit fortgehenden Weltgeschehen unterscheidet Empedokles naturgemäß zwei gegensätzliche Pole, den »Sphairos« und die von Späteren sogenannte »Akosmía«. Der »Sphairos« ist der freilich nur einen Moment dauernde Zustand, in dem dank der völligen Übermacht der Liebe sämtliche Urteilchen der vier Elemente unterschiedlos durcheinander zu einer ungeheuren Kugel zusammengeballt sind, während unter der »Akosmía« der Zustand zu verstehen ist, in dem dank der Obmacht des Streites die Urteilchen der vier Elemente sich aus der Mischung miteinander völlig getrennt haben und die Urteilchen jedes dieser vier Elemente für sich gesondert zusammengetreten sind. – Der Ausgangspunkt der Kosmogonie ist für das Denken des Empedokles begreiflicherweise der Sphairos, so daß die Weltbildung zunächst nur auf dem Wege der Ausscheidung der einzelnen Grundstoffe erfolgen kann, die nur durch das sofort nach dem Siege der Liebe wieder einsetzende Eingreifen des Streites möglich ist. Denn dieser ist ganz eigentlich das Prinzip der Entzweiung und Trennung. Da ihm aber alsbald die Liebe mit allen Kräften entgegenwirkt, so kann nur unter gegenseitigem erbitterten Ringen der beiden kosmischen Mächte in einer längeren Entwicklungsphase die Entstehung der Welt erfolgen. Wie die zwei Gegenpole im Weltprozeß, gibt es auch zwei Momente des kosmischen Gleichgewichtes der beiden Prinzipien, den einen, nachdem die Liebe, den andern, nachdem der Streit alsbald beginnt, allmählich über seinen Gegner zu siegen. Daher gibt es auch einen doppelten Ursprung der Dinge, je nachdem, nach welchem dieser beiden Momente sie zu werden beginnen. – Schon aus all diesem ergibt sich, daß in den verschiedenen Phasen des

ewigen Kampfes der beiden Weltmächte der Rhythmus des Geschehens in alle Ewigkeit der gleiche ist. – Während aber die Kosmologie des Empedokles, an den Ergebnissen der ihm zeitgenössischen Forscher gemessen, noch merkwürdig primitiv anmutet, ist seine Lehre von der Entstehung der Lebewesen, d. h. seine Zoogonie, bei der gleichfalls Liebe und Streit eine maßgebende Rolle spielen, in hohem Maße originell und von erstaunlicher, wenn auch oft grotesker Kühnheit. Besonders bemerkenswert aber ist hier die Tatsache, daß sich hierbei keine Spur von teleologischer Naturanschauung bei Empedokles zeigt, daß vielmehr der Zufall (τύχη) bei der Bildung und Gestaltung der Lebewesen im einzelnen eine oft maßgebende Rolle spielt, so daß anfangs allerlei groteske Mißbildungen entstehen, die freilich von vornherein zum Untergange verurteilt sind. Denn nur die für den Kampf ums Dasein tauglichsten Gebilde sind imstande, zu überleben. Bedeutsam ist auch die Tatsache, daß Empedokles bereits eine allmähliche, d. h. stufenweise Entwicklung alles organischen Lebens annimmt, ein Gedanke, zu dem ja schon Anaximander durch seine kühnen Spekulationen den Grund gelegt hatte.
Ein Wort muß hier noch über das eigentümliche Wesen der beiden Weltmächte »Liebe« und »Streit« gesagt werden. Empedokles, der Dichterphilosoph, faßt diese, obgleich er sie sich ganz deutlich zugleich körperlich denkt, bis zu einem gewissen Grade wenigstens als persönliche Mächte auf, wie er sie denn auch gelegentlich als Götter (δαίμονες) bezeichnet. Aber im Grunde sind sie für ihn (nach seinen unzweideutigen Äußerungen zu schließen) doch nur triebhaft wirkende Naturkräfte, durchaus keine zweckbewußten Intelligenzen. Und wenn im Naturgeschehen neben ihnen oft der Zufall eine bedeutsame Rolle spielt, so darf auch nicht übersehen werden, daß im weiteren Verlauf der Kosmogonie wie auch der Zoogonie des Empedokles auch rein mechanische Kräfte wirksam sind.
Untrennbar von dem Naturphilosophen Empedokles und nur begrifflich davon zu scheiden ist der »reine« Physiker sozusagen. Diesem gehört nicht nur eine Fülle scharfsinniger Beobachtungen und kühner Hypothesen, die noch heute unsere Bewunderung erregen, sondern ein noch weit größerer Ruhmestitel ist ihm eigen: Empedokles ist der Schöpfer einer großen wissenschaftlichen

Theorie, die er mit erstaunlicher Konsequenz auf die verschiedensten Gebiete der sichtbaren Welt anwendet, indem er vermittels ein und derselben Grundanschauung eine Fülle verschiedenartigster Naturerscheinungen zu erklären sucht. Es ist dies die sogenannte »Porentheorie«, derzufolge Empedokles annimmt, daß alle sichtbaren Körper von unsichtbar feinen, übrigens verschieden weiten und verschieden geformten Durchgängen (»Poren«) durchzogen sind. Das Korrelat dieser »Poren« sind die (unsichtbaren) »Ausflüsse«, die von sämtlichen sichtbaren Stoffen, welcher Art sie auch sein mögen, ständig ausströmen und sich auf die Stoffe ihrer Umgebung zu bewegen, in deren Poren sie jedoch nur dann einzudringen vermögen, wenn die Gestalt und Größe dieser Ausflüsse der der Poren des anderen Stoffes durchaus »symmetrisch« ist. Daher ist die Einwirkung eines Stoffes auf einen andern nur bei solcher »Symmetrie der Poren« möglich. Auf solcher Symmetrie oder Nichtsymmetrie der Poren und Ausflüsse beruht überhaupt das Verhältnis der Stoffe zueinander, das man im Sinne des Empedokles als eine Art »Wahlverwandtschaft« oder – im entgegengesetzten Fall – als angeborene Feindschaft bezeichnen darf.

Auf Grund dieser Theorie hat Empedokles z. B. ebenso kühn wie scharfsinnig den Magnetismus erklärt und so den ersten wissenschaftlichen Erklärungsversuch der Wirkungen des Magneten gegeben. Aber auch die Mischung verschiedener Flüssigkeiten hat er mit Hilfe seiner Theorie erklärt, die er dann vor allem, und hier mit besonderem Erfolge, auf die organische Natur angewandt hat; so auf die Botanik (z. B. zur Erklärung der Tatsache, daß die einen Bäume und Sträucher im Herbst ihr Laub verlieren, während es die andern behalten) und ganz besonders in der Zoologie, so zur Erklärung des Atmungsvorganges, ferner des Gehörs und des Sehens, wobei er übrigens durchaus die spezifische Eigenart des betreffenden Sinnesorgans bei seiner Erklärung berücksichtigt. Aber auch sonst sucht Empedokles auf Grund der Porentheorie eine ganze Reihe physikalischer Tatsachen, wie z. B. in der Optik die Durchsichtigkeit gewisser Substanzen, die Spiegelung, die verschiedenen Farben, ja sogar die Ursachen der Kurzsichtigkeit, zu erklären.

Im Vergleich mit der Sinnesphysiologie des Empedokles ist seine

quasi wissenschaftliche Psychologie noch auffallend primitiv und ausgesprochen materialistisch, so daß schon hiernach eine Unsterblichkeit der Seele völlig ausgeschlossen ist. Selbst die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Wahrnehmen und Denken, die bereits Alkmaion von Kroton gemacht hatte, fehlt noch bei Empedokles. Ebenso primitiv wie seine Psychologie ist die Erkenntnistheorie des Empedokles, der zwar das bekannte Axiom der alten Mystik vertritt, daß nur das Gleiche vom Gleichen erkannt werden kann, aber den Erkenntnisprozeß selbst noch ganz materialistisch auffaßt.

Von besonderem Interesse ist noch die Stellung des Empedokles zu den Göttern der griechischen Volksreligion. Es ist nach allem nur natürlich, wenn er diese – wie unsere Berichte behaupten und die Fragmente bestätigen – als die Elemente oder als gewisse Naturkräfte deutet; denn in Wahrheit haben in dem »System« des Empedokles neben den Elementen und den beiden kosmischen Mächten Götter überhaupt keinen Raum. Beachtung verdient noch, daß einzelne Andeutungen in unsern Quellen auf eine gewissermaßen – nicht pantheistische, aber doch – panpsychistische Anschauung des Empedokles hinweisen, der sogar den Pflanzen seelische Gefühle wie Sehnsucht, Trauer und Freude und sogar vernünftiges Denken zugeschrieben hat.

Ein schweres Problem bietet der modernen Forschung die merkwürdige Tatsache, daß neben dem »Physiker« Empedokles der Mystiker steht, dessen Äußerungen gegenüber denen des Naturphilosophen uns wie ein Gebilde aus einer anderen Welt anmuten, denn hier handelt es sich überhaupt nicht um Probleme der Wissenschaft, sondern um die – fast möchte man sagen – fanatische, jedenfalls aber schlechthin enthusiastische Verkündung von Lehren eines bestimmten Glaubens. Zwei Welten, die einander auszuschließen scheinen und vielleicht auf ganz verschiedene Entwicklungsperioden im Leben des Mannes hinweisen. Das eigenartige Dokument dieser Mystik ist die »Entsühnungen« genannte Dichtung des Empedokles, von der wir (abgesehen von wichtigen doxographischen Nachrichten) ebenfalls eine Reihe höchst markanter Bruchstücke besitzen. Im Mittelpunkt dieser Mystik, die zweifellos schon längere Zeit vor Empedokles in den Kreisen der Orphiker und Pythagoreer des griechischen Westens

eine reiche Entwicklung erfahren hatte, steht auch für Empedokles die menschliche Seele und ihre Schicksale. Und auch Empedokles vertritt wie seine Vorgänger hierbei den schärfsten anthropologischen Dualismus, während die Einwirkung der beiden kosmischen Mächte »Liebe« und »Streit« auf die Schicksale der Seelen seiner Mystik eigentümlich ist. Diese Mystik wird mit geradezu glühenden Farben von dem Dichterphilosophen geschildert, der alle die mannigfachen Schicksale der durch die Schuld des Streites in diese Leiblichkeit gestürzten Seelen an sich selber erfahren zu haben glaubt und dabei seinerseits in leidenschaftlichen Tönen eine wesentlich negative Askese predigt, zu deren Forderungen auch das strengste Verbot jeglicher Fleischnahrung gehört. – So vielerlei Rätsel aber auch dies mystische Gedicht dem modernen Forscher bietet, so ist doch das augenfällig, daß der Sizilianer auch hier eine geradezu erstaunlich spekulative Phantasie und ein schlechthin beispielloses plastisches Anschauungs- und Gestaltungsvermögen offenbart.

Der Franzose Ernest Renan hat Empedokles als eine Mischung von Newton und Cagliostro bezeichnet, aber damit ist das vielgestaltige Wesen des einzigen Mannes nicht annähernd erschöpft, wie schon ein Hinweis auf seine so merkwürdige und nun in dieser Form gestaltete religiöse Mystik zeigen kann. Eine so komplizierte Persönlichkeit wie Empedokles, in der sich rationale und irrationale Elemente in so seltsamer Weise mischen, läßt sich überhaupt nicht auf eine kurze Formel bringen.

A. Der Physiker (Der Naturphilosoph)

—

I. Die Elemente

1 Aristoteles, Metaphysik I 3. 984 a 8ff. = 31 A 28:

Empedokles nimmt als Prinzip die vier ⟨Elemente⟩ an, indem er zu den genannten ⟨Wasser, Luft und Feuer⟩ die Erde als viertes hinzufügt. Diese nämlich – so meint er – dauerten ewig und hätten keine Entstehung, sondern ver-

einten sich nur in größerer oder geringerer Menge zur Einheit und trennten sich wieder aus der Einheit.

2 Simplicius zu Aristoteles, Physik 25, 21 Diels ⟨aus Theophrast⟩ = 31 A 28:

Empedokles setzt als die stofflichen Elemente vier an..., die ewig sind und sich in größerer oder geringerer Menge infolge von Vereinigung und Trennung wandeln; als die Prinzipien im eigentlichen Sinne aber, von denen jene in Bewegung gesetzt werden, die Liebe und den Streit. Denn es müssen die Elemente dauernd umschichtig in Bewegung gesetzt werden: bald werden sie von der Liebe vereint, bald vom Streit getrennt – so daß es nach Empedokles ⟨in Wahrheit⟩ sechs Prinzipien gibt. Denn bald gibt er dem Streit und der Liebe gestaltende Kraft ..., bald stellt er auch diese beiden mit den vier ⟨Elementen⟩ als in die gleiche Reihe gehörig zusammen.

3 Platon, Sophistes 242 D = 31 A 29:

... In der Folgezeit stimmten dann ionische und sizilische Musen ⟨d. h. Herakleitos und Empedokles⟩ darin überein, daß es das Sicherste wäre, beides miteinander zu verknüpfen und zu erklären, daß das Seiende ⟨zugleich⟩ Vieles und Eins ist und von Feindschaft und Liebe zusammengehalten wird. Denn »indem es sich entzweit, kommt es stets zusammen«, behaupten die strengeren unter den Musen ⟨Herakleitos fr. 10⟩, die weicheren aber haben den Satz, daß dies ewig so sei, abgeschwächt; sie behaupten nämlich, daß abwechselnd das All bald eine Einheit und in Liebe unter der Einwirkung der Aphrodite geeint sei, bald aber eine Vielheit und in Feindschaft mit sich selber durch die Wirkung des Streites wäre.

4 Ungenannter allegorischer Homerschriftsteller bei Stobaeus, Eklogen I 10, 11b S. 121 W. = 31 A 33:

⟨Nach der Meinung des Empedokles⟩ besteht aus den vier Elementen das All, indem die Substanz dieser aus ent-

gegengesetzten ⟨Eigenschaften⟩ zusammengesetzt sei ⟨der Trockenheit und der Feuchtigkeit, der Wärme und der Kälte⟩, die infolge ihres passenden Verhältnisses zu- und ihrer Mischung miteinander das All hervorbringe, und zwar teilweise Wandlungen erleide, aber eine Auflösung des Ganzen nicht zulasse...[1]

1. Von der Art der Mischung der Elemente in der Wirklichkeit

5 Aristoteles, Vom Entstehen und Vergehen II 7. 334 a 26ff. = 31 A 43:

⟨Die Mischung der Elemente nach Empedokles⟩ muß eine Vereinigung sein wie eine Mauer, die aus Ziegelsteinen zusammengefügt ist. Und diese Mischung wird aus den Elementen bestehen, die als solche unverändert bleiben, aber in kleinen Teilchen nebeneinandergefügt sind. Und ebenso ist es mit der Substanz des Fleisches und jedem andern Stoff.

6 Galen zu Hippokrates' Schrift »Von der Natur des Menschen« XV 32 Kühn CMG V 9, 1 S. 19, 7 = 31 A 34:

Empedokles meinte, daß aus den vier unveränderlichen Elementen die Natur der zusammengesetzten Stoffe hervorgehe, indem die ersten ⟨d. h. die Urteilchen⟩ so miteinander vermischt wären, wie wenn jemand Rost und Kupfererz und Zinkerz und Vitriolerz ganz fein zerriebe und zu Pulver machte und miteinander mischte, so daß er nichts von ihnen ohne einen Teil eines anderen in die Hand nehmen kann.

7 Aetius I 13, 1 = 31 A 43:

Empedokles behauptete, daß es vor den vier Elementen kleinste Splitter ⟨dieser⟩ gäbe, gleichsam als Urelemente vor den Elementen aus den gleichen Teilen. Ebenda 17, 3:

[1] vgl. fr. 17, 7f.

Empedokles ... denkt sich die Elemente aus kleineren Stücken zusammengesetzt, die eben die kleinsten sind und gleichsam die Elemente der Elemente.

8 Galen zu Hippokrates' Schrift »Von der Natur des Menschen« XV 49 Kühn CMG V 9, 1 S. 27, 24:

Auch Empedokles behauptet, daß wir ⟨Menschen⟩ und alle andern Körper auf Erden aus denselben Elementen, wie es Hippokrates annimmt, geworden seien, die nicht etwa durcheinander ⟨chemisch⟩ gemischt wären, sondern in kleinen Teilchen nebeneinander lägen und sich berührten.[1]

9 Aetius I 24, 2 = 31 A 44:

Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und Epikur und all die Physiker, die eine Entstehung der Welt infolge von Ansammlung der feinteiligen Stoffe annehmen, führen den Begriff »Vereinigung« und »Trennung« ein; dagegen leugnen sie ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne. Denn diese Vorgänge erfolgten nicht auf Grund von qualitativer Veränderung, sondern infolge quantitativer Vorgänge infolge einer Ansammlung ⟨von Stoffteilchen⟩.

10 Achilles, Einleitung zum Gedicht des Arat 4 S. 34,20 Maaß = 31 A 35:

Empedokles weist den Elementen keine bestimmte Region zu,[2] sondern er behauptet, daß sie miteinander den Platz wechselten, so daß die Erde in der Höhe schwebe und sich das Feuer in tieferer Lage befinde.

11 fr. 6:

Höre zuerst von den vier Grundwurzeln aller Dinge: Zeus, der Schimmernde, Hera, die Leben verleihende, und Hades

[1] Diese physikalische Grundanschauung des Empedokles ist deshalb so bedeutsam, weil sie die Voraussetzung für die Konzeption der Atomlehre des Leukippos bildet; vgl. Kranz, Hermes 47, 24f., der nachgewiesen hat, daß nicht Empedokles durch Leukippos, sondern Leukippos durch Empedokles beeinflußt ist. Vgl. auch Zeller 959, 5. – [2] Im Gegensatz zu Aristoteles, ist gemeint.

und Nestis,[1] *die aus ihren Tränen sterblichen Quell entspringen läßt.*

12 Aristoteles, Metaphysik I 4. 985 a 21ff. = 31 A 37:

Empedokles macht von seinen Ursachen mehr Gebrauch als Anaxagoras, aber doch keineswegs ausreichend, und er gerät dabei auch in Widerspruch mit sich selbst. Denn manchmal ist bei ihm die Liebe das trennende, der Streit das vereinende Prinzip. Wenn sich nämlich das Weltall unter der Einwirkung des Streites in die ⟨vier⟩ Elemente spaltet, dann vereinigt sich alles Feuer zur Einheit und ebenso ⟨sammelt sich⟩ ein jedes der anderen Elemente ⟨für sich gesondert⟩. Wenn diese sich aber unter der Einwirkung der Liebe wieder zur Einheit zusammenballen, dann müssen sich notwendig die Teile aus jedem der Elemente erst wieder voneinander trennen. Empedokles nun hat gegenüber den Früheren als erster eingeführt, die Ursache zu teilen; denn er setzt nicht eine einzige Endursache der Bewegung, sondern zwei verschiedene, die einander entgegengesetzt sind. Ferner hat er die materiell gedachten Elemente als erster auf vier festgesetzt. Doch macht er nicht von vieren Gebrauch, sondern er verwertet sie so, als ob es nur zwei wären: auf der einen Seite das Feuer für sich; die andern Elemente aber, nämlich Luft, Wasser und Erde, jenem gegenüber als eine einzige Substanz. Das kann man aus seiner Dichtung entnehmen, wenn man genauer zusieht.

13 fr. 23:

Wie wenn Maler bunte Gemälde als Weihgeschenke verfertigen, Männer, die in ihrer Kunst dank ihrer Klugheit wohlbewandert sind – wenn diese die vielfarbigen Gifte mit ihren Händen genommen und harmonisch gemischt haben, indem

[1] Nestis ist eine sizilische Lokalgöttin des nassen Elementes (Zeus = dem Feuer, Hera = der Luft, Hades = der Erde).

sie vom einen mehr, vom andern weniger nehmen, dann lassen sie daraus Gestalten entstehen, die allem möglichen gleichen: bald entwerfen sie Bäume, bald Männer und Weiber, bald wilde Tiere und Vögel und Fische des Wassers, bald auch lang lebende Götter, die hochgeehrt sind – so ist auch die Quelle der irdischen Dinge, so viele uns in ihrer unendlichen Fülle bekanntgeworden sind, nirgendwo anders als in ihnen ⟨den Elementen⟩ zu suchen. Laß dir darüber durch keinerlei Trug den Verstand benebeln. Und merke dir das genau. Du hast ja von einem Gotte die Kunde vernommen.

2. Anwendung der Elementenlehre auf die organische Natur

14 fr. 82:

Dieselben Grundstoffe werden zu Haaren und Blättern und der Vögel dichtem Gefieder und zu Schuppen auf starken Gliedern.

15 fr. 76:

Das ist der Fall bei den Schalen der schwergepanzerten[1] *Meeresbewohner, vor allem der Meerschnecken und der steinschaligen Schildkröten. Da kannst du den Erdstoff zuoberst auf der Haut lagern sehen.*

16 fr. 98:

Als aber die Erde in dem vollkommenen Hafen der Liebe vor Anker gegangen war, traf sie mit ihnen – dem Feuer, dem Wasser und der hell leuchtenden Luft – in ungefähr gleichem Verhältnis zusammen, sei es ein wenig stärker oder schwächer gegenüber der Mehrzahl. Daraus entstand das Blut und die andern Arten des Fleisches.

[1] Ich lese βαρυνώτων (statt βαρυνώτοις).

17 fr. 96:

Die anmutige Erde aber empfing in mächtigen Tiegeln von den acht Teilen zwei vom Glanz der Nestis[1] *und vier vom Gotte des Feuers: da entstanden die weißen Knochen, die durch den Leim der Harmonie wunderbar zusammengefügt wurden.*[2]

3. Kreislauf der Elemente unter der Einwirkung von Liebe und Streit

18 fr. 17:[3]

Zweierlei will ich dir sagen: denn bald wächst ein einziges Sein aus Mehrerem zusammen, bald wird es wieder Mehreres aus Einem. Zwiefach der sterblichen Dinge Entstehung, zwiefach auch ihr Dahinschwinden. Denn die Vereinigung aller Dinge erzeugt und zerstört die eine; die andere aber, kaum herangewachsen, fliegt davon, wenn sie ⟨die Elemente⟩ sich wieder scheiden. Und dieser fortwährende Wechsel hört niemals auf: bald kommt alles durch die Liebe in Eins zusammen, bald wieder scheiden sich alle Dinge voneinander durch den Haß des Streites – sofern nun auf diese Weise Eins aus Mehrerem zu werden pflegt und wieder aus der Spaltung des Einen Mehreres hervorgeht, insofern entstehen die Dinge und haben kein ewiges Leben; insofern aber ihr ständiger Wechsel niemals aufhört, insofern sind sie ewig unerschüttert im Kreislauf. –
Wohlan, hör auf meine Worte, denn Lernen stärkt den Verstand. Wie ich schon vorher gesagt habe, als ich das Ziel mei-

[1] d. h. vom Wasser (über Nestis s. oben S. 193). – [2] Dies Fragment zeigt, ebenso wie gewisse doxographische Nachrichten (31 A 78, vgl. auch fr. 98, 4 hier oben), daß Empedokles sich zum mindesten manche organische Substanzen auf Grund eines ganz bestimmten Zahlenverhältnisses der bei ihrer Entstehung zur Anwendung gekommenen Mengen der vier Elemente zusammengesetzt dachte – augenscheinlich eine höchst originelle Anwendung der pythagoreischen Zahlenlehre! – [3] Zeller 947 Anm. 970, 2. 971, 1. Kranz a. O. 38 Anm.

ner Rede kundtat: zweierlei will ich dir sagen, bald wächst ein Einziges aus Mehrerem zusammen, bald wieder spaltet es sich aus Einem zu Mehreren, zu Feuer, Wasser, Erde und der Luft unendlicher Höhe, und gesondert von ihnen der verderbliche Streit, gleich stark auf allen Seiten, und die Liebe unter ihnen, gleich an Länge und Breite.[1] *Dies schaue du mit dem Geist (und sitze nicht da mit staunenden Augen): sie, die auch sterblichen Gliedern eingewachsen ist, wie man weiß, denn durch sie haben sie Gefühle der Liebe und vollenden Werke der Paarung; Wonne nennen sie sie dann oder Aphrodite. Aber daß sie auch in den Elementen kreist, das weiß kein sterblicher Mensch. Du aber vernimm meiner Lehre untrüglichen Gang.*[2] *Sind doch sie alle*[3] *gleich stark*[4] *und gleichen Ursprungs. Das eine von ihnen hat dieses, das andere jenes Amt, denn jedes hat seine eigene Wesensart, und der Reihe nach herrschen sie im Kreislauf der Zeit. Und aus ihnen entsteht weder irgend etwas, noch geht etwas verloren.*[5] *Denn wenn sie in einem fort zugrunde gingen, dann wären sie überhaupt nicht mehr. Denn was sollte dies Ganze vermehren und woher sollte es kommen? Und wohin sollte es vergehen, da nichts von diesen ⟨Elementen⟩ leer ist? Nein, sie allein gibt es, und indem sie durcheinander kreisen, werden sie bald dieses bald jenes, und so geht es in alle Ewigkeit.*

4. Vom Entstehen und Vergehen[6]

19 fr. 8:

Etwas anderes will ich dir sagen: Entstehung gibt es von keinem einzigen all der sterblichen Dinge noch ein Ende im verderblichen Tode. Nein! Nur Mischung gibt es und ⟨wieder⟩

[1] vgl. hierzu Zeller 962, 3. – [2] Polemische Beziehung auf Parmenides fr. 8, 52. – [3] Die Elemente. – [4] Schon Empedokles vertritt die – sicher schon alt-pythagoreische – Lehre vom Gleichgewicht der Elemente im Kosmos. – [5] Im folgenden verrät sich der Einfluß der parmenideischen Dialektik. – [6] In dieser Polemik des Empedokles zeigt sich ebenfalls der Einfluß der eleatischen Ontologie.

Trennung des Gemischten; das Wort »Entstehung« gibt es nur bei den Menschen.

20 fr. 9:

Die aber behaupten, wenn sich beim Menschen die Elemente mischen und ans Licht treten oder beim Geschlecht der wilden Tiere oder der Bäume oder der Vögel, dann entstände etwas; wenn sich aber die Elemente wieder trennen, dann reden sie von unseligem Tode. – Zu dieser Redeweise haben sie kein Recht; freilich drücke ich mich selber auch manchmal so aus, weil es einmal so üblich ist.

21 fr. 11:

Die Toren! Sie haben ja keine langen Gedanken. Wähnen sie doch, es könnte etwas entstehen, was vorher ⟨*überhaupt*⟩ *nicht vorhanden war oder etwas sterben und in jeder Hinsicht zugrunde gehen.*

22 fr. 12:

Denn es ist unmöglich, daß etwas aus dem gar nicht Vorhandenen entsteht. Und ebenso ist es unmöglich und unerhört, daß etwas, was vorhanden ist, schlechthin zugrunde gehen könnte. Denn immer wird es da sein, wohin es einer jedesmal stellt.

23 fr. 14:

Im Weltall gibt es kein Leeres.[1] *Woher sollte also etwas hinzukommen?*

II. Liebe und Streit

24 Aristoteles, Metaphysik I 4. 984 b 32ff. = 31 A 39:

Da sich aber auch das Gegenteil des Guten in der Natur offenbarte und nicht nur die Ordnung und das Schöne,

[1] Keinen leeren Raum.

sondern auch die Unordnung und das Häßliche ⟨sichtbar wurde⟩ und des Übeln mehr als des Guten und des Häßlichen mehr als des Schönen, da hat ein anderer Denker die Liebe und den Streit ⟨als Prinzipien⟩ eingeführt, das eine als Ursache des einen, das andere als die des andern. Denn wenn man die Sache durchdenkt und nur auf den Grundgedanken des Empedokles sieht und nicht auf seine unbeholfene Ausdrucksweise, dann wird man finden, daß die Liebe Ursache des Guten und der Streit die des Schlechten ist. Wenn daher jemand meinen sollte, im Grunde halte Empedokles und er als erster das Übel und das Gute für die Prinzipien der Dinge, so dürfte er wohl recht haben, wenn anders die Ursache alles Guten überhaupt das Gute an sich ist.[1]

25 Hippolytos VII 29 ⟨Lemma zu fr. 16⟩:

Und es ist der Schöpfer und Urheber der Entstehung aller gewordenen Dinge der verderbliche Streit, dagegen ⟨die Ursache⟩ des Ausgangs der Welt des Gewordenen und ihre Umwandlung und ihre Rückkehr in die Einheit ⟨des Sphairos⟩ die Liebe. Über sie sagt Empedokles, daß sie beide unsterblich und ungeworden sind und überhaupt keinen Anfang ihres Seins haben, mit folgenden Worten:

26 fr. 16:

Denn wie sie ⟨Liebe und Streit⟩ früher waren, so werden sie auch fernerhin sein, und niemals wird die unendliche Zeit dieser beiden beraubt sein.

27 Aristoteles, Physik VIII 1. 252 a 7ff. = 31 A 38:

Empedokles scheint zu behaupten, daß zufolge der Notwendigkeit die Liebe und der Streit abwechselnd die Dinge beherrschen und in Bewegung setzen, während sie sich in der Zwischenzeit in Ruhe befinden.

[1] vgl. zu diesem Stück Zeller 964.

28 Vgl. Aristoteles, Physik VIII 1. 250 b 26ff.:[1]

Wie Empedokles sagt, werden die Dinge abwechselnd in Bewegung und wieder in Ruhe versetzt; bewegt werden sie, wenn die Liebe aus der Vielheit die Einheit oder der Streit aus der Einheit die Vielheit herstellt; dagegen ruhen sie in den Zwischenzeiten.[2]

29 Aristoteles, Vom Himmel III 2. 301 a 14ff. = 31 A 42:[3]

Es ist nicht wohl bedacht, die Entstehung ⟨der Welt⟩ aus getrennten und in Bewegung befindlichen ⟨Stoffen⟩ erfolgen zu lassen. Daher läßt Empedokles die Entstehung unter der Obmacht der Liebe beiseite.[4] Denn er hätte das Himmelsgewölbe nicht bauen können, indem er es aus getrennten ⟨Stoffen⟩ herstellte, wo er doch ihre Vereinigung durch die Liebe geschehen läßt. Denn der Kosmos ist zusammengesetzt aus den getrennten Elementen.[5] Daher ist es notwendig, daß er aus einer einzigen und vereinten ⟨Masse⟩ entsteht.

30 Aristoteles, Vom Entstehen und Vergehen II 7. 334 a 5 = 31 A 42:

Empedokles behauptet, daß die Welt jetzt unter der Obmacht des Streites in dem gleichen Zustande wäre wie früher unter der der Liebe.

31 Aristoteles, Physik I 4. 187 a 20ff. = 31 A 46:

Andere Denker aber behaupten, daß aus der Einheit die in ihr ruhenden Gegensätze ausgeschieden würden, wie das Anaximander tut und all die Philosophen, die die Einheit und Vielheit der Dinge behaupten, wie das auch Empedokles und Anaxagoras tun. Denn auch diese lassen sich aus

[1] Dies Stück fehlt bei Diels, vgl. aber Bignone, Empedocle 335. – [2] d. h. während des »Sphairos« und der »Akosmia«. – [3] vgl. zu diesem Stück Burnet[3] 235. – [4] d. h. nicht die Liebe macht er zur Ursache der Weltbildung, sondern den Streit, vgl. Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 590, 26 Heiberg. – [5] Simplicius 590, 26ff. H.: Er sagt, daß die früher von der Liebe vereinten Elemente später vom Streit getrennt würden und so diese Welt bildeten.

der Mischung[1] ⟨der Stoffe⟩ die übrigen Dinge ausscheiden; sie unterscheiden sich aber dadurch voneinander, daß Empedokles diesen Vorgang periodisch, Anaxagoras dagegen nur einmal erfolgen läßt und daß dieser ⟨als Grundstoffe⟩ die Homöomerien und ihr Gegenteil in unendlicher Zahl annimmt, Empedokles dagegen die sogenannten Elemente.

1. Beginn der Obmacht des Streites

32 fr. 30:

Aber als der mächtige Streit in den Gliedern ⟨des Sphairos[2]⟩ herangewachsen und zu Ehren emporgestiegen war, als die Zeit erfüllet ward, die ihnen wechselseitig von einem breiten Eide gezogen ist...

33 fr. 31 ⟨Simplicius zu Aristoteles, Physik 1184, 2 Diels⟩:

Nachdem wieder der Streit obzusiegen begonnen hat, da entsteht wieder Bewegung im Sphairos:
»*Denn sämtliche Glieder des Gottes[3] wurden der Reihe nach erschüttert.*«

2. Von der absoluten Herrschaft des Streites

34 Plutarch, Vom Gesicht im Monde 12 S. 926 D = Lemma zu fr. 27:

Siehe zu, daß du nicht den »Streit« des Empedokles auf die Dinge losläßt oder gar gegen die Natur die alten Titanen und Giganten in Bewegung setzest und jene sagenhafte und furchtbare »Unwelt« ⟨Akosmia⟩ und Verkehrtheit zu sehen begehrst, indem du für sich gesondert setzest alles Schwere und gesondert alles Leichte ⟨es folgt fr. 27, 1 f.⟩ wie Empedokles sagt, ⟨wo⟩ die Erde nicht an der Wärme

[1] d. h. aus einer Masse, in der alle Stoffe bunt durcheinander gemischt waren. – [2] d. h. in den Elementen. – [3] des Sphairos, vgl. Zeller 1012, 1.

teilhatte und das Wasser nicht an der Luft und nichts von den schweren Stoffen oben und nichts von den leichten unten war, sondern ungemischt und ungesellt ⟨die Elemente waren⟩ und «Monaden» die Prinzipien des Weltganzen ⟨bis dann die Herrschaft der Liebe anbrach⟩.[1]

3. »Wahlverwandtschaft« und »Wahlfeindschaft«

35 fr. 22:

Denn freundlich verbunden mit ihren Teilen sind all diese ⟨Elemente⟩: Sonne, Erde, Himmel und Meer, soviele von ihnen weithin verschlagen in der irdischen Welt gewachsen sind. Und ebenso ist alles, was zur Mischung mehr geeignet ist, einander verwandt und durch Liebe verbunden. Feindselig dagegen ist alles, was nach Ursprung, Mischung und ausgeprägten Gestalten weit voneinander verschieden ist, völlig ungewohnt, sich zu verbinden, und gar unglückselig nach dem Willen des Streites, dem es seinen Ursprung verdankt.

36 fr. 91:

⟨Wasser⟩ ist dem Wein wahlverwandter, aber mit Öl lehnt es die Vereinigung ab.

4. Abwechselnd Weltuntergang und Weltentstehung

37 Aetius II 4, 8 = 31 A 52:

Empedokles lehrt, daß die Welt untergeht infolge der abwechselnden Obmacht des Streites und der Liebe.

38 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 293, 18ff. Diels = 31 A 52:

Die andern Denker behaupten, daß abwechselnd dieselbe

[1] Über den Zustand der »Akosmia« vgl. auch fr. 35, 8f. u. 15 und Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 587, 20ff. (= Lemma zu fr. 59 bei Diels).

Welt entstehe und vergehe und, aufs neue entstanden, aufs neue vergehe, und daß diese Aufeinanderfolge ewig wäre, wie Empedokles behauptet, daß die Liebe und der Streit abwechselnd obsiegen und daß jene alle Dinge in Eins zusammenführe und die Welt des Streites zerstöre und aus ihr den Sphairos werden lasse, daß dagegen der Streit wieder die Elemente trenne und diese Welt werden lasse.

39 Aristoteles, Metaphysik II 4. 1000 b 18ff. = 31 A 52:

Empedokles setzt nicht ⟨etwa⟩ die einen Dinge als vergänglich, die andern als unvergänglich, sondern alle als vergänglich, mit Ausnahme der Elemente.

5. Zur abwechselnden Obmacht von Liebe und Streit auch im Reich des Organischen

40 fr. 20:

Offen tobt dieser Streit durch die Masse der sterblichen Glieder hin: bald kommen sämtliche Glieder, die leibliche Gestalt erlangt haben, durch die Macht der Liebe in Eins zusammen, auf der Höhe des blühenden Lebens; bald aber, wieder entzweit durch böse Geister des Streites, irren sie einzeln, ein jedes für sich, am Gestade des Lebens umher. Ebenderselbe Kampf in den Bäumen, den Fischen des Wassers, bei den Tieren des Waldes und den Möwen, die sich auf ihren Fittichen wiegen.

41 fr. 21:

Wohlan denn, sieh auf die weiteren Zeugen meiner Worte, falls in meiner früheren Schilderung noch ein Mangel ihrer ⟨der Elemente⟩ Gestaltung geblieben sein sollte: sieh auf die Sonne, die alles erwärmt und erleuchtet, und die unsterblichen ⟨Himmelskörper⟩ alle, die von Wärme und Lichtglanz durchtränkt sind, und auf das Naß, das, dunkel und kühl, sich in allem offenbart, und wie aus der Erde die dauerhaften und

festen Stoffe hervorgehen. All dieses wird durch den Streit voneinander getrennt und nimmt verschiedene Gestalt an; durch die Liebe aber sehnt es sich nacheinander und kommt zusammen. Denn aus ihnen ⟨den Elementen⟩ entsproßt alles, was war und was ist und was sein wird; Bäume wuchsen empor und Männer und Weiber, wilde Tiere und Vögel und Fische des Wassers und langlebende Götter, die auf das Höchste geehrt werden.[1] *Denn sie*[2] *nur gibt es, und wie sie durcheinanderkreisen, nehmen sie die verschiedensten Gestalten an. So groß ist die Wandlung infolge ihrer Mischung miteinander.*

6. Vom allmählichen Überwiegen der Liebe

42 fr. 59:

Wie aber der Gott mit dem Gott[3] *immer heißer aneinander geriet, da gerieten diese ⟨Glieder⟩ zusammen, wie gerade die einzelnen aufeinandertrafen, und auch noch viel anderes entstand da in ununterbrochener Folge.*

43 Vgl. hierzu Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 587, 20ff. H. = Lemma zu fr. 59:

Empedokles sagt dies also von der Liebe, d.h. nicht in dem Sinne, daß die Liebe schon die Oberhand hätte, sondern daß sie erst im Begriff steht, diese zu gewinnen, aber auch noch die ungemischten und vereinzelten ⟨Stoffe⟩ offenbart.

44 fr. 35:

Doch ich will aufs neue anheben und zu jenem Wege des Gesanges mich wenden, den ich schon früher gegangen bin, Rede an Rede fügend: Wenn der Streit in die unterste Tiefe des

[1] vgl. Zeller 1011, 3 und insbesondere 1017 Anm. und demgegenüber Bignone 413f. – [2] Die vier Elemente. – [3] Liebe und Streit, im Kampf miteinander.

Strudels gekommen und die Liebe in die Mitte des Wirbels gelangt ist, dann vereint sich in ihr all dieses zu einem einzigen Gebilde, nicht auf einmal ⟨freilich⟩, sondern das eine kommt von hier, das andere von dort her willig zusammen. Wie sich nun so die Dinge vereinten, begann der Streit an das äußerste Ende zu entweichen.[1] *Vieles aber stand noch ungemischt mitten unter Gemischtem, was der Streit noch in der Schwebe zurückhielt. Denn nicht ohne Tadel entwich er gänzlich aus ihnen an die äußersten Grenzen des Kreises, sondern teilweise blieb er noch darin, während er teilweise schon aus den Gliedern ⟨des Alls = den Elementen⟩ entwichen war. Soweit er nun aber immer vorauslief, so weit rückte ihm stets der holdgesinnte, göttliche Drang der untadeligen Liebe nach. Da entstanden alsbald sterbliche Wesen, die früher unsterblich zu sein pflegten, und gemischte, die früher ungemischt waren, nachdem sie ihre Pfade gewechselt hatten. Und aus ihnen ergossen sich, wie sie sich so mischten, unzählige Scharen sterblicher Geschöpfe, in tausenderlei Gestalten, ein Wunder zu schauen.*

45 fr. 58 ⟨Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 587, 18ff.⟩:

In diesem Stadium (des Kampfes[2]*) irrten die Glieder, infolge ihrer Trennung durch den Streit, noch vereinzelt umher, indem sie nach Vereinigung miteinander strebten.*

46 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 20 = 31 A 86:

Es ergibt sich aber, daß auch unter der Herrschaft der Liebe[3] überhaupt keine Sinneswahrnehmung möglich ist oder doch nur in geringerem Grade, weil sich die Stoffe dann ⟨noch⟩ vereinigen und keine Ausflüsse von ihnen erfolgen.

[1] An Stelle des hier offenbar falsch eingedrungenen Verses 16 habe ich hier nach Diels' Vermutung fr. 36 gesetzt. – [2] Als der Streit noch nicht völlig überwältigt war. – [3] d. h. aber zu einer Zeit, wo sich diese noch nicht vollkommen durchgesetzt hat, vgl. Bignone 586f.

7. Der Sphairos [1]

47 Aetius I 7, 28 = 31 A 32:

⟨Empedokles erklärt das Eine für kugelförmig, ewig und unbewegt⟩...[2] Er nennt aber auch die Elemente Götter und ebenso die Mischung aus diesen, die Welt, und außer ⟨dem den Sphairos, in den sich diese alle⟩[3] dereinst auflösen werden, dies einförmige ⟨Gebilde⟩.

48 Philoponos, Vom Entstehen und Vergehen 19, 3 Vitelli = 31 A 41:

... Empedokles sagt, daß unter der Herrschaft der Liebe sämtliche Dinge zu einem einzigen Ganzen werden und ⟨so⟩ den Sphairos bilden, der eine qualitätslose[4] ⟨Masse⟩ ist, so daß in ihm weder die Eigentümlichkeit des Feuers noch eines der anderen Elemente erhalten bleibt, da ein jedes von ihnen seine eigene Form verliert.

49 Simplicius zu Aristoteles, Physik 1183, 28 Diels ⟨zu fr. 27 Diels⟩:

Eudemos nimmt unter der Herrschaft der Liebe im Stadium des Sphairos die völlige Unbewegtheit ⟨der ganzen Stoffmasse⟩ an, nachdem alles vereinigt ist...

50 fr. 27:

Da kann man weder der Sonne schnelle Glieder unterscheiden noch die zottige Kraft der Erde noch das Meer. So liegt in dem festen Verlies der Harmonie der kugelförmige Sphairos gebannt, der sich der ringsum herrschenden Einsamkeit freut.

51 fr. 27 a:

Kein Zwist und kein ungebührlicher Streit herrscht in seinen Gliedern.

[1] vgl. den Vorbericht S. 185. – [2] Ergänzung nach Diels. – [3] Ergänzung nach Diels. – [4] Dies ist ein Irrtum des Philoponos; der Sphairos ist zwar eine durchaus gleichartige Masse, aber darum doch nicht qualitätslos, denn in dieser Mischung bleiben die Qualitäten seiner Komponenten, d. h. der Urteilchen der Elemente. Vgl. Bignone 337, 2.

52 fr. 28:

Doch der war von allen Seiten gleich und überall endlos, der kugelförmige Sphairos, der sich der ringsum herrschenden Einsamkeit freute.

53 fr. 29:

Da breiten sich nicht von einem Rücken zwei Arme aus noch sind da Füße oder schnelle Knie oder zeugende Glieder, sondern es war ein Sphairos,[1] von allen Seiten sich selber gleich.

54 fr. 38:

Wohlan, ich will dir die ersten und nach ihrem Ursprunge gleich alten ⟨Elemente⟩ schildern, aus denen alles das, was wir jetzt erblicken, zum Vorschein gekommen ist: die Erde, das wogenreiche Meer, die feuchte Luft und der Titan Äther,[2] der den ganzen Kreis[3] umfaßt.

III. Kosmogonie

55 Pseudoplutarch, Stromateis bei Eusebius, Evangelische Vorbereitung I 8, 10 ⟨aus Theophrast⟩ = 31 A 30:

Empedokles sagt, daß aus der ersten Mischung der Elemente sich die Luft abgesondert und ringsum im Kreise ausgebreitet habe; nach der Luft aber sei das Feuer hervorgebrochen, und da es keine andere Stätte fand, sei es nach oben entwichen, unter das die Luft umgebende Himmelsgewölbe.[4] – Es gab aber zwei Halbkugeln,[5] die sich im Kreise um die Erde herumbewegten, die eine ganz aus Feuer, die andere aus Luft und wenig Feuer gemischt, welch letztere er für die Nacht hält. – Der Anfang der Be-

[1] d. h. eine Kugelgestalt. – [2] Das Himmelsgewölbe. – [3] d. h. die Weltkugel. – [4] Statt der Worte ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου lese ich ὑπὸ τὸν – πάγον. – [5] Zu dieser merkwürdigen Anschauung vgl. auch 31 A 51 und 56.

wegung aber sei infolge davon erfolgt, daß irgendwo[1] die Ansammlung von Feuer erfolgt sei, das mit unwiderstehlicher Wucht vordrang. – Die Sonne aber ist ihrer Substanz nach kein Feuer, sondern ⟨nur⟩ ein Widerschein des Feuers,[2] ähnlich dem, der vom Wasser verursacht wird. Der Mond, behauptet er, habe sich aus der Luft für sich gesondert zusammengeballt, die durch das Feuer abgeschnitten war. Denn diese sei eine feste Masse geworden, gerade wie auch der Hagel. Sein Licht aber habe er von der Sonne.

Zu diesem Bericht, der Kosmogonisches und Kosmologisches durcheinander mengt und insbesondere über die Entstehung der Erde eine Nachricht vermissen läßt, ist 31 A 49 heranzuziehen, jedoch mit der nötigen Vorsicht, zumal dessen Autoren starke Konfusion, insbesondere zwischen »Äther« und »Luft« gemacht haben.

56 Philon, Von der Vorsehung II 60 = 31 A 49:

Das Feuer aber, das etwas niedriger als der Himmel geblieben war, ballte sich ebenfalls zusammen, und zwar zu den Strahlen der Sonne, und die Erde, die sich an einem Punkte zusammenfand und infolge einer gewissen Notwendigkeit fest wurde, nahm die Mitte ein.

57 Aus Aetius II 6, 3:

... Die Erde, aus der, wie sie durch die Wucht des Umschwunges,[3] von allen Seiten gar zu heftig zusammengepreßt wurde, das Wasser hervorsprudelte.

58 Aetius II 13, 2 = 31 A 53:

Die Gestirne seien feuriger Substanz, aus dem Feuerstoff, den die Luft in sich enthielt und dann bei der ersten Aussonderung in die Höhe ausstieß.

[1] κατά ⟨τι⟩ lese ich mit Diels, der es = alicubi erklärt. – [2] Einfluß der pythagoreischen Lehre vom Zentralfeuer? Im übrigen vgl. unten die wichtige Stelle von der Sonne 31 A 56. – [3] des Himmels oder der Himmelskörper.

Vom goldenen Zeitalter im Anschluß an die Kosmogonie

59 fr. 78:[1]

Bäume, die immer Blätter und immer Frucht tragen, strotzen da in der Fülle ihrer Früchte das ganze Jahr hindurch, entsprechend dem ⟨damaligen⟩ Klima.

IV. Kosmologie

60 Aetius II 31, 4 = 31 A 50:

Empedokles meinte, daß größer als die Entfernung von der Erde bis zum Himmelsgewölbe, d. h. als die Ausdehnung der Welt von der Erde nach oben hin, ihre Ausdehnung der Breite nach sei, da sich in dieser Richtung das Himmelsgewölbe weiter ⟨als nach oben⟩ erstrecke, weil das Weltall ähnlich einem Ei gelagert sei.[2]

61 fr. 39:

Wenn die Tiefe der Erde und die Höhe des Äthers unendlich wäre, wie es ja durch die Zunge vieler ausgesprochen und ins Blaue hinein aus dem Munde von Leuten gedankenlos hingeworfen ist, die nur wenig vom Ganzen gesehen haben...[3]

62 Aetius II 10, 2 = 31 A 50:

Empedokles erklärte für die rechte Seite der Welt die Gegend um den Sommerwendekreis, für die linke die um den Winterwendekreis.[1]

[1] Es ist zweifelhaft, ob das Fragment an diese Stelle gehört. – [2] Der Vergleich des Weltalls mit einem Ei stammt aus der orphischen Mystik. Vgl. Bignone 342, 3. Ferner Burnet[3] 237. – [3] Polemik gegen Xenophanes, fr. 28, vgl. Nestle bei Zeller 1030, 3. Vgl. auch Bignone 433f. – [4] Die Unterscheidung einer linken und rechten Hälfte des Kosmos ist pythagoreisch. Vgl. Bignone 343, 1.

63 Hippolytos I 4, 3 = 31 A 62:

Empedokles erklärt, daß die ganze irdische Region voll von Übeln sei und daß diese von der Erde bis zum Monde reichten, weiter aber nicht, da die ganze Welt jenseits des Mondes reiner wäre.[1]

1. Der Himmel

64 Diogenes Laertius VIII 77 = 31 A 1:

Das Himmelsgewölbe sei ⟨seiner Substanz nach⟩ eisartig.[2]

65 Aetius II 6, 3 = 31 A 49:

Der Himmel sei aus dem Äther entstanden.

66 Aetius II 11, 2 = 31 A 51:

Der Himmel sei ein festes Gewölbe aus Luft, die unter Einwirkung des Feuers fest wie Eis geworden sei, und er umfasse das Feurige und das Luftartige in jeder seiner beiden Halbkugeln.

2. Die Gestirne

67 Aetius II 13, 11 = 31 A 54:

Empedokles lehrte, daß die Fixsterne am Himmelsgewölbe[3] festsäßen, während die Planeten sich frei bewegen könnten.

3. Von der Sonne

68 Pseudoplutarch, Stromateis bei Eusebius, Einleitung zu den Evangelien I 8, 10 = 31 A 30:

Es gäbe aber zwei sich im Kreise um die Erde herum bewegende Halbkugeln, die eine ganz von Feuer erfüllt, die

[1] Auch diese eigentümlich dualistische Kosmologie, die noch ein Aristoteles teilt, stammt aus den Kreisen der Pythagoreer. Sie findet sich schon bei Alkmaion (oben S. 108 Nr. 3). – [2] Daß Empedokles die Substanz des Himmelsgewölbes für Eis hielt, ergibt sich auch aus 31 A 30. – [3] χρυστάλλῳ: eigentlich »am Eise«, d. h. an der Eissubstanz des Himmelsgewölbes.

andere gemischt aus Luft und wenig Feuer, welch letztere er für die Nacht hält... Die Sonne aber sei ihrer Substanz nach kein Feuer, sondern ⟨nur⟩ ein Widerschein[1] des Feuers, ähnlich dem vom Wasser verursachten.

69 **Aetius II 20, 13 = 31 A 56:**

Empedokles behauptet, es gäbe zwei Sonnen: die eine sei die eigentliche Sonne; diese wäre Feuer in der einen Halbkugel des Kosmos, das diese Halbkugel erfülle, und stände stets ihrem eigenen Widerschein gegenüber. Die andere aber sei die Scheinsonne, ein Widerschein in der anderen Halbkugel, die von Luft erfüllt sei, die mit Wärme[2] gemischt sei, ⟨ein Widerschein⟩ der von der kreisrunden Erde infolge von Reflexion nach der eisartigen Sonne[3] hin verursacht werde, der sich zusammen mit der aus ⟨wirklichem⟩ Feuer bestehenden Sonne im Kreis herum bewege. Um es kurz zu sagen, die Sonne sei ⟨nur⟩ ein Widerschein von dem die Erde umgebenden Feuer.[4]

70 **Ebenda 21, 2:**

Die Sonne infolge des Widerscheins ⟨d. h. die Scheinsonne⟩ sei gleich groß wie die Erde.

71 **Plutarch, Von den Orakeln der Pythia 12 S. 400 B ⟨zu fr. 44 Diels⟩:**

Ihr aber lacht über den Empedokles, der behauptet, die Sonne, die durch eine Reflexion des himmlischen Lichtes in der Umgegend der Erde entstanden sei, *»strahle dem Olympos[5] mit furchtlosem Antlitz entgegen«* ⟨fr. 44⟩.

72 **fr. 41:**

Doch das Sonnenfeuer, das sich ⟨in der Kristallinse⟩ gesammelt hat, umwandelt den weiten Himmelsraum.

[1] d. h. Reflexion ⟨ἀντανάκλασις⟩. – [2] d. h. Feuer, vgl. 31 A 30. – [3] Mit dieser »eisartigen Sonne« kann nur die kristallartige Linse der Scheinsonne gemeint sein, die das Feuer der wirklichen Sonne reflektiert. – [4] Unter dem die Erde umgebenden Feuer – falls die Worte richtig überliefert sind – kann nur das Feuer in der einen Halbkugel des Kosmos gemeint sein. – [5] d. h. dem Himmel.

73 **Diogenes Laertius VIII 77 = 31 A 1:**

Die Sonne sei eine mächtige Ansammlung von Feuer[1] und größer als der Mond.

a. Die Bahn der Sonne

74 **Aetius II 1, 4 = 31 A 50:**

Der Umlauf ⟨die Bahn⟩ der Sonne sei die Umschreibung der Grenze der Welt.

75 **Aetius II 23, 3 = 31 A 58:**

Empedokles behauptet, daß die Sonne von der sie umgebenden ⟨Welt-⟩ Kugel und von den Wendekreisen gehindert werde, bis ins Unendliche geradeaus zu laufen, und ⟨infolgedessen⟩ ihre Wenden vollziehe.

76 **Aetius II 31, 1 = 31 A 61:**

Empedokles meint, daß die Sonne doppelt so weit von der Erde entfernt sei als der Mond.[2]

b. Sonnenfinsternis

77 **Aetius II 24, 7 = 31 A 59:**

Die Sonne verfinstere sich, wenn der Mond unter ihr durchliefe.[3]

78 **fr. 42:**

Der Mond sperre ihr ⟨der Sonne⟩ die Strahlen ab, solange

[1] Das geht offenbar auf die Scheinsonne, deren Kristallinse das Feuer der eigentlichen Sonne sammelt und widerstrahlt. Vgl. auch Zeller I 982, 5. – Zu Empedokles' eigentümlicher Theorie von der Sonne, die wohl durch pythagoreische Spekulationen beeinflußt ist, vgl. Burnet[3] 237 und Bignone 346. – [2] So auf Grund des von Diels verbesserten Textes. – [3] d. h. von der Erde aus gesehen, d. h. also, wenn der Mond zwischen Erde und Sonne träte.

sie darüber hinwandelte, und verdunkele soviel von der Erde, wie die Breite des helläugigen Mondes betrage.[1]

c. Erklärung der Nacht

79 fr. 48:

Die Erde ist die Ursache der Nacht, indem sie sich den Strahlen der ⟨unter ihr durchgehenden⟩ Sonne entgegenstellt.

d. Winter und Sommer

80 Aetius III 8, 1 = 31 A 65:

Empedokles lehrte, es werde Winter, wenn die obsiegende Luft infolge ihrer Verdichtung ⟨die Sonne⟩ in die obere Region dränge; Sommer dagegen, wenn das Feuer die Oberhand gewönne und ⟨die Sonne⟩ in die untere Region triebe.

4. Der Mond[2]

81 fr. 45:

Ein rundes, fremdes Licht kreist um die Erde.[3]

81a Plutarch, Vom Gesicht im Monde 16 S. 929 C ⟨unter fr. 42 Diels⟩:

... es bleibt daher ⟨nur⟩ die Meinung des Empedokles übrig, daß infolge einer Reflexion des Sonnenlichtes nach dem Monde hin ⟨d. h. vom Monde her⟩ die dort erfolgende Erleuchtung von ihm aus geschieht.

82 fr. 43:

Sowie das Sonnenlicht den weiten Kreis des Mondes ge-

[1] Hier wird zum erstenmal in der Geschichte der Astronomie die richtige Erklärung der Sonnenfinsternis gegeben, vielleicht auf Grund pythagoreischer Entdeckung. Vgl. auch Nr. 77. – [2] vgl. auch oben S. 211. – [3] Auch dies Fragment beweist, daß Empedokles weiß, daß der Mond sein Licht nur von der Sonne hat.

troffen hat, prallt es alsbald zurück[1] *und durcheilt wieder den Himmelsraum ⟨um zu uns zu gelangen⟩.*[2]

5. Von der Erde

83 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 295 a 13ff. = 31 A 67:

Daher behaupten denn auch alle, die eine Entstehung der Welt annehmen, daß die Erde sich in der Mitte dieser zusammengeballt habe. Sie suchen aber die Ursache zu ergründen, warum sie in ihrer Ruhelage verharrt, und es erklären die einen ihre Breite und Größe als die Ursache davon; andere aber, wie Empedokles, behaupten, daß der Umschwung des Himmelsgewölbes, das im Kreise herumwirbele und eine größere[3] Geschwindigkeit habe, die Bewegung der Erde hindere[4], gerade wie das Wasser in den Bechern.[5] Denn auch dieses kommt zwar, wenn der Becher im Kreise herumgeschwungen wird, oft unterhalb des Bodens des Bechers ⟨zu liegen⟩ und stürzt doch nicht nach unten, obgleich das seine natürliche Bewegung wäre – aus dem gleichen Grunde.[6]

Versuch, die schiefe Stellung der Erdachse im Vergleich zur Sonnenbahn zu erklären

84 Aetius II 8, 2 = 31 A 58:

Empedokles behauptet, als die Luft dem Andrange der Sonne nachgegeben habe, da hätten sich die Erdpole ge-

[1] Empedokles faßt die Mondscheibe als eine Art Spiegel des Sonnenlichtes auf. – [2] Ich folge hier dem Text und der Interpretation des Fragmentes von Bignone 436f. – [3] Als die Fallbewegung der Erde. – [4] d. h. die Erde hindere, zu fallen. – [5] Die man ⟨an einer Schnur?⟩ im Kreise herumschwingen ließ. – [6] Empedokles meint als Ursache davon, daß das Wasser in dem rasch herumgeschwungenen Becher, auch wenn die Öffnung des Bechers nach unten zu liegen kommt, nicht herausstürze,

neigt, und zwar hätten sich die nördlichen Gegenden erhöht, die südlichen eine tiefere Lage eingenommen, wie das auch bei dem ganzen Kosmos[1] der Fall sei.[2]

V. Die Zoogonie

85 fr. 73:

Wie damals Kypris[3] die Erde, nachdem sie sie mit Wasser durchtränkt hatte, auf ihre Gestaltung[4] bedacht, dem raschen Feuer zur Härtung übergab.

86 Aetius V 26, 4 = 31 A 70:

Empedokles behauptet, daß zuerst von den Lebewesen die Bäume aus der Erde emporgewachsen seien, bevor sich die Sonne ringsum ausbreitete und bevor sich Tag und Nacht voneinander schieden. Und infolge der Symmetrie der Mischung ⟨ihrer Bestandteile⟩ enthielten sie die Funktion des männlichen und des weiblichen Geschlechtes. Und sie wuchsen, von der in der Erde enthaltenen Wärme emporgetrieben. Sie seien daher Teile der Erde wie auch die Frucht im Mutterleibe Teile der Mutter.[5]

87 Pseudoaristoteles, Von den Pflanzen 817 b 35ff. ⟨unter 31 A 70⟩:

Empedokles behauptet, daß die Pflanzen eine Ur-Entstehung haben, aber zur Zeit, als die Welt noch unfertig war; erst nach ihrer Vollendung seien die Tiere entstanden.

das, was wir die Zentrifugalkraft nennen. Aber so geistreich sein Gedanke auch ist, diese zur Erklärung der Ruhelage der Erde (während das Himmelsgewölbe herumkreist) zu verwenden, so beruht er doch auf einer falschen Gleichsetzung der beiden physikalischen Tatsachen. Vgl. des Näheren Bignone 239ff.

[1] Der als eine riesige Kugel vorgestellt wird. – [2] vgl. zur Anschauung des Empedokles übrigens Zeller 983, 7. – [3] Aphrodite, die Göttin der Liebe. – [4] Ich lese auf Grund der Überlieferung in der Hs. F mit Bignone und Kranz εἴδεα ποιπνύουσα. – [5] Ich lese nach Diels Vermutung μητρός.

1. Stufenweise Zoogonie

88 Aetius V 19, 5 = 31 A 72:

Empedokles lehrt, daß die ersten Entstehungen der Tiere und Pflanzen keineswegs vollständig erfolgt seien, sondern zuerst wären nur voneinander getrennte Teile entstanden; dagegen seien im zweiten Stadium infolge Zusammenwachsens der Teile abenteuerliche Bildungen entstanden, im dritten solche von ganzen Körpern, im vierten dagegen nicht mehr aus der Mischung der Elemente[1] wie Erde und Wasser, sondern bereits durcheinander, bei den einen infolge von reichlicher Nahrung, bei den andern dadurch, daß sie auch die schöne Gestalt der Frauen zur Vermählung reizte.

89 Sommarisch Censorin 4, 7 ⟨unter 31 A 72⟩:

Nach Empedokles seien zuerst einzelne Glieder aus der Erde, als wenn diese schwanger wäre, allenthalben hervorgekommen, danach seien sie zusammengewachsen und hätten den Stoff eines ganzen Menschen gebildet, der zugleich aus Feuer und Wasser gemischt sei.

90 fr. 62:

Wohlan denn, höre, wie das sich ausscheidende Feuer die in Nacht gehüllten Sprossen von Männern und beklagenswerten Frauen zum Vorschein kommen ließ. Ist doch meine Lehre nicht ziellos oder gar töricht.

Zuerst kamen noch ganz rohe Erdklumpen hervor, die von beidem, vom Wasser und Feuer, den rechten Anteil bekommen hatten. Sie trieb das Feuer empor, das zum Gleichen gelangen wollte.[2] *Sie zeigten noch nicht die liebliche Gestalt von Gliedern noch Stimme oder Schamglied, wie es den Menschen eigen ist.*

[1] Das Wort ὁμοίων ist hier verderbt, die Stelle noch nicht geheilt. Der Sinn erfordert στοιχείων (hiernach meine Übersetzung). – [2] d. h. zu dem Feuer in der Höhe (des Himmels).

2. Schon die Teile des Körpers, die Glieder und Organe, wurden von der Liebe geschaffen

91 fr. 86:

⟨Die Elemente,⟩ aus denen die göttliche Aphrodite die unermüdlichen Augen schuf.

92 fr. 87:

Aphrodite, die mit Nägeln der Liebe ⟨die Vereinigung⟩ hergestellt hatte.

93 fr. 95 (Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 590, 26ff.):

Und bei Angabe des Grundes der Tatsache, daß die Augen der einen bei Tage, die der andern bei Nacht besser sehen, sagt er: »*Als sie unter den Händen der Aphrodite zuerst zusammenwuchsen.*«

Vgl. auch von der Bildung der Knochen durch die Liebe fr. 96 (oben S. 195 Nr. 17).

94 fr. 57:[1]

Ihr ⟨der Erde⟩ entsprossen viele Köpfe ohne Hälse, Arme irrten für sich allein umher, ohne Schultern, und Augen schweiften allein herum, der Stirnen entbehrend.

Vgl. auch fr. 59 sowie 35 und 58 (oben S. 203 f.).

95 fr. 60:

Schleppfüßige[2] *Wesen mit unzähligen Händen ⟨entstanden damals⟩.*

Vgl. auch aus dem Lemma zu fr. 61 (unten S. 217):

96 Simplicius zu Aristoteles, Physik 371, 33ff. Diels ⟨unter fr. 61 D.⟩:

Und was sich in solcher Weise ⟨unter der Voraussetzung⟩ miteinander vereinigte, daß es die Möglichkeit hatte, am Leben erhalten zu bleiben, das wurden ⟨selbständige⟩ Wesen und blieben am Leben, weil sie[3] einander ihre Bedürfnisse be-

[1] Nach dem Zeugnis des Aristoteles, Vom Himmel III 2. 300b 25ff. erfolgte dieser Vorgang unter der Obmacht der Liebe. – [2] Seit Homer ständiges Beiwort der Kühe. – [3] d. h. ihre Teile.

friedigten, derart, daß die Zähne die Nahrung zerschnitten und zerkleinerten, der Magen sie verdaute, die Leber sie in Blut umwandelte. Und wenn der Kopf mit dem Rumpf eines solchen zusammenkam, blieb das ganze Gebilde am Leben, aber mit dem eines Rindes paßte er nicht zusammen und ging zugrunde. Denn alles, was nicht als zueinander gehörig zusammentrat, das ging zugrunde.

97 fr. 61:

Da wuchsen viele Geschöpfe heran mit Doppelantlitz und doppelter Brust, mit dem Rumpf eines Rindes, aber dem Antlitz eines Menschen, und umgekehrt kamen andere zum Vorschein, Menschenleiber mit Kuhhäuptern, Mischwesen, die teils Männer-, teils Frauengestalt hatten und mit beschatteten Schamgliedern ausgestattet waren.

98 Aetius V 19, 5 = 31 A 72:

Es seien aber die Gattungen sämtlicher Lebewesen voneinander geschieden infolge der besonderen Mischungen ⟨der Elemente ihres Körpers⟩, den einen sei mehr der Trieb zum Wasser angeboren; die anderen, die mehr feuriges Element in sich enthielten, hätten sich in die Lüfte erhoben, die schwereren dagegen hätten sich zum Leben auf der Erde gewendet; die aber eine gleichmäßige Mischung der Elemente hätten, die seien befähigt, in allen Regionen zu leben.[1]

3. Zug des Gleichen zum Gleichen

99 fr. 90:

So griff Süßes nach Süßem, Bitteres stürmte auf Bitteres los, Saures auf Saures, Warmes ergoß sich[2] auf Warmes.

[1] Ich lese mit Diels πᾶσι τοῖς χωρίοις σύμφωνα εἶναι. – Vgl. übrigens mit diesem Stück 31 A 73. – [2] Ich lese mit Lobeck ἐπεχεῖτο.

100 fr. 62, 6:

Sie trieb das Feuer empor, das zum Gleichen gelangen wollte.[1]

4. Entstehung der Geschlechter

101 Aetius V 7, 1 = 31 A 81:

Empedokles behauptet, daß männliche und weibliche Wesen entstanden seien, je nach dem Einfluß von Wärme oder Kälte. Daher werde berichtet, daß die ersten männlichen Wesen mehr im Osten und Süden aus der Erde entstanden seien, die weiblichen ⟨mehr⟩ im Norden.[2]

3. Die Rolle des Zufalls ⟨τύχη⟩ in der Kosmogonie und Zoogonie des Empedokles

102 Platon, Gesetze X 889 B[3] = 31 A 48:

Man ⟨d. h. Anhänger des Empedokles⟩[4] behauptet, Feuer, Wasser, Erde und Luft verdankten sämtlich der Natur und dem Zufall ihr Dasein, bewußter Absicht dagegen keines von diesen ⟨Elementen⟩; und ebenso seien die nach diesen entstandenen Körper, wie Erde, Sonne, Mond und Sterne, durch diese ⟨Ursachen⟩ geworden, die durchaus unbeseelt seien. Und alle die einzelnen ⟨Stoffmassen⟩, die durch den Zufall der ihnen eigentümlichen Kraft in Bewegung geraten und, so wie sie gerade zusammengetroffen waren, irgendwie gut zueinander paßten, warme mit kalten oder trockene mit feuchten und weiche mit harten, und alle, die infolge der Mischung der Gegensätze zufällig

[1] s. oben S. 215, 2. – [2] vgl. Zeller 990, 4 und Bignone 364, 2. – [3] vgl. auch Pohlenz, Hermes 53, 416f. – [4] So Diels; doch bleibt es sehr zweifelhaft, ob Platon hier wirklich eine Anschauung des Empedokles meint, vgl. auch Pohlenz a. O., der an Demokrit denkt, während Bignone 340, 3 an Lehren der sizilischen Ärzte denkt. Auch Burnet[3] 233, 2 erkennt an, daß von Platon hier nicht ausschließlich Empedokles gemeint ist, wenn er auch an ihn besonders gedacht habe. Jedenfalls liegt hier ein höchst wertvolles Dokument über eine vorsokratische Weltanschauung vor.

notgedrungen miteinander vermischt wurden – die hätten auf diese Weise und dementsprechend die ganze Welt hervorgebracht, und alles, was auf derWelt ist, wie auch sämtliche Lebewesen und Pflanzen, nachdem alle Jahreszeiten durch sie entstanden waren –, aber nicht durch den Geist – so sagen sie –, auch nicht durch irgendeinen Gott oder infolge einer bewußten Absicht, sondern, wie gesagt, durch Natur und Zufall.

103 Aristoteles, Metaphysik II 4. 1000 b 12 ⟨bei Diels unter fr. 30⟩:

Und zugleich gibt er keinen anderen Grund für den Wechsel ⟨der Dinge⟩ selber an, als daß es so seiner Natur nach geschieht.

104 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen II 6. 334 a 1 ⟨unter fr. 53⟩:

Denn der Streit bewirkt die Trennung ⟨der Elemente⟩; es wurde aber der Äther ⟨=Luft⟩ nicht etwa vom Streit aufwärts bewegt, sondern bald sagt Empedokles: wie vom Zufall, »*denn die Luft stieß auf ihrem Lauf bald so, oft aber auch anders zusammen*« ⟨mit den andern Elementen⟩, bald aber sagt er, daß sich das Feuer seiner Natur nach aufwärts bewege... Was ist nun das erste Bewegende und der Urgrund der Bewegung ⟨nach Empedokles⟩?

105 Aristoteles, Physik II 4. 196 a 19 ⟨unter fr. 53 D.⟩:

... Empedokles sagte, daß sich die Luft nicht immer ganz nach oben absondere, sondern wie es sich gerade träfe.

106 Aristoteles, Von der Atmung 7. 473 b 1ff. ⟨unter fr. 100⟩:

Da das Blut ⟨im Körper⟩ seiner Natur nach sich auf- und abwärts bewege . . .[1]

107 Simplicius zu Aristoteles, Physik 371, 33 D. ⟨unter fr. 61 D.⟩:

... Gerade wie Empedokles behauptet, daß unter der Herrschaft der Liebe, wie es der Zufall gerade fügte, zuerst

[1] fr. 59 (vgl. oben S. 203).

Teile der Lebewesen, wie Köpfe, Hände und Füße, entstanden seien und sich dann vereinigt hätten ...

108 Aristoteles, Physik II 7. 198 b 29 ⟨unter fr. 61 D.⟩:

Wo nun alles zusammenkam, wie wenn es zu einem bestimmten Zwecke geschähe, das blieb erhalten, da es zufällig ⟨»von selber«⟩ passend zusammengetroffen war. Alles aber, was sich nicht so ⟨unter solcher Voraussetzung⟩ vereinigte, ging und geht zugrunde.

109 fr. 85 ⟨Simplicius zu Aristoteles, Physik 331, 3 D.⟩:

Und er behauptet, daß die meisten Teile der Lebewesen zufällig entstanden seien; so, wenn er sagt (fr. 98, 1): »*Die Erde aber traf mit diesen ⟨den anderen Elementen⟩ in annähernd gleichem Verhältnis ⟨zufällig⟩ zusammen*«, und dann wieder ⟨fr. 85⟩: »*Die milde Flamme aber erhielt ⟨bei der Bildung des Auges⟩ zufällig nur eine ganz geringe Beimischung von Erdstoff*«.

110 fr. 97 ⟨Aristoteles, Von den Teilen der Tiere I 1. 640 a 18ff.⟩:

... Empedokles hat unrecht, wenn er sagt, die Lebewesen hätten mancherlei ⟨Eigentümlichkeiten⟩, weil es sich bei ihrer Urentstehung zufällig so getroffen habe; so hätten z. B. auch ⟨gewisse Tiere⟩ ein so gestaltetes Rückgrat, weil es damals geschehen sei, *daß die Wirbelsäule durch eine zufällige Wendung ⟨des Tieres⟩ zerbrach.*

111 fr. 103 ⟨Simplicius zu Aristiteles, Physik 331, 10 D.⟩:

Und vieles derart ⟨über die Wirkung des Zufalls⟩ könnte man in dem naturphilosophischen Gedicht des Empedokles finden, was man anführen könnte; so auch die folgende Stelle: »*Durch diesen Willen des Zufalls nun haben alle Wesen Bewußtsein.*«

112 fr. 104:

Und soweit die lockersten Stoffe bei ihrem Fall zufällig zusammenstießen.

B. Der Physiker (im engeren Sinne)

—

I. Bedeutsame physikalische Entdeckungen

Von seiner höchst bemerkenswerten Kenntnis vom Widerstande der Luft vgl. fr. 100 (unten S. 227 f.).
Aber Empedokles entdeckt auch die Fortpflanzung und übersinnliche Geschwindigkeit des Lichtes:

113 Aristoteles, Von der Seele II 6. 418 b 20ff. = 31 A 57:

Empedokles ... hat unrecht, wenn er meint, daß das Licht sich fortbewege und in einem gewissen Zeitpunkte in den Raum zwischen Erde und Himmel[1] einträte, ohne daß wir es merkten ... Denn bei einer geringen Entfernung könnte uns das wohl entgehen; daß uns aber auf seinem Wege vom Aufgang ⟨der Sonne⟩ bis zum Untergang seine Bewegung verborgen bliebe, ist eine gar zu kühne Annahme.

114 Aristoteles, Von der Sinneswahrnehmung 6. 446 a 26ff. = 31 A 57:

Wie ja auch Empedokles behauptet, daß das Licht von der Sonne her in die Zwischenregion früher als in unsern Sehbereich oder auf die Erde gelange.

115 Vgl. Philoponos, Von der Seele 334, 34 = 31 A 57:

Empedokles sagte, daß das Licht eine ausströmende Substanz wäre, die von dem leuchtenden Körper ⟨der Sonne⟩ zuerst in die Zwischenregion zwischen Erde und Himmel eintrete und erst dann zu uns komme; daß uns aber eine solche Bewegung des Lichtes infolge ihrer Schnelligkeit verborgen bliebe.[2]

[1] Das bedeutet hier τὸ περιέχον, vgl. Hicks zu Aristoteles, Von der Seele 418b 22, S. 372. – [2] Empedokles ist daher der Ahn der Undulationstheorie.

Empedokles leugnet mit den Eleaten den leeren Raum[1]

116 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 13 = 31 A 86:

Empedokles behauptet, daß es überhaupt keinen leeren Raum gäbe.[2]

117 fr. 13:

Im All gibt es nirgends einen leeren Raum, noch einen, der übervoll wäre.

118 fr. 14:

Im All gibt es kein Leeres. Woher sollte da etwas hinzukommen?

II. Porenlehre

119 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 8. 324 b 26ff. = 31 A 87:

Die einen Physiker glauben, daß jedes Ding ⟨Veränderungen⟩ erleide, indem durch gewisse Poren das letztlich und entscheidend Wirkende in es eindringe und daß wir auf diese Weise auch sehen und hören und all die anderen Sinnesempfindungen haben, und daß man durch Luft und Wasser und die durchsichtigen Substanzen sehen kann, weil ⟨diese Stoffe⟩ Poren enthalten, die infolge ihrer Kleinheit unsichtbar, aber dicht und reihenweise ⟨angeordnet⟩ seien, und dieses sei bei durchsichtigeren Substanzen in höherem Grade der Fall. Gewisse Physiker haben also eine solche Ansicht von gewissen Stoffen ⟨bzw. Vorgängen⟩ aufgestellt, wie auch Empedokles, nicht nur von den wirkenden und leidenden Substanzen, sondern er erklärt auch, daß Stoffe sich miteinander mischen, deren Poren einander symmetrisch sind.

[1] d. h. den absolut leeren Raum. – [2] vgl. Kranz a. O. 27, 1.

120 Vgl. Philoponos zu dieser Stelle S. 160, 3ff. Vitelli = 31 A 87:

Wie Aristoteles sagt, muß Empedokles anerkennen, daß es gewisse feste, unteilbare ⟨Stoffteile⟩ gibt, weil nicht überall in einem Körper miteinander zusammenhängende Poren sind. Denn das ist unmöglich. Denn dann wäre ja der ganze Körper nichts als Poren und leerer Raum. Wenn das aber unmöglich ist, dann müssen die einander berührenden Teilchen eines Körpers fest und unteilbar sein, die Zwischenräume zwischen ihnen aber Hohlräume, die Empedokles als Poren bezeichnet.

121 Vgl. ebenda S. 178, 2:

Wir wissen, daß die Physiker, die Poren ⟨in den Körpern⟩ annehmen, diese nicht als leere Räume annehmen, sondern als voll von einer feineren Substanz, wie z. B. der Luft. Denn in diesem Punkt unterscheiden sie sich von denen, die die Wirklichkeit des leeren Raumes annehmen.

122 Ebenda S. 154, 5:

Es unterscheiden sich die Poren von dem ⟨ganz⟩ leeren Raum, weil diejenigen, die die Poren einführten, die Existenz des leeren Raumes leugneten.

123 Pseudo-Philoponos zu Aristoteles, Von der Erzeugung der Tiere S. 123, 13ff. = 31 A 87:

Empedokles erklärte, daß in sämtlichen Stoffen unter dem Monde, wie Wasser, Öl und anderen ..., Poren und feste Stoffteilchen gemischt seien, und die »Poren« nannte er Hohlräume, die festen Teilchen dagegen dicht ⟨= massiv⟩.

Der Porenlehre entspricht die von den Ausflüssen:

124 fr. 89 ⟨Plutarch, Naturwissenschaftliche Fragen 19 S. 916 D⟩:

In der Erkenntnis, daß von allen Dingen, die entstanden sind, Ausflüsse stattfinden; ⟨vgl. hierzu Plutarch, offenbar im Sinne des Empedokles:⟩ denn es erfolgen ständig vielerlei Abflüsse nicht nur von Tieren und Pflanzen oder von

Erde und Meer, sondern auch von Steinen und Kupfer und Eisen. Es vergeht ja auch alles dadurch, daß ständig etwas von ihm abfließt und ununterbrochen abgeht.

1. Farbenlehre

125 Platon, Menon 76 C = 31 A 92 ⟨Gespräch zwischen Sokrates und Menon, dem Schüler des Gorgias⟩:

Sokrates: Ihr erkennt doch an, daß es gewisse Ausflüsse der Dinge gibt, gemäß der Lehre des Empedokles? – Menon: Gewiß. – Sokrates: Und Poren, in die und durch die die Ausflüsse ihren Weg nehmen? – Menon: Gewiß. – Sokrates: Und daß von den Ausflüssen die einen in einige der Poren hineinpassen, andere dagegen zu klein oder zu groß sind? – Menon: Jawohl. – Sokrates: Nennst du nun eine gewisse Empfindung das »Sehen«? – Menon: Gewiß. – Sokrates: Dann also »gib acht auf das, was ich sage« mit Pindar zu reden: Es ist nämlich die Farbe ein Ausfluß von Stoffen, der unserem Sehorgan symmetrisch und ⟨daher⟩ wahrnehmbar ist.

126 Vgl. Aetius I 15, 3 = 31 A 92:

Empedokles erklärte Farbe als das in die Poren des Sehorgans Hineinpassende. Es gäbe aber vier ⟨Grundfarben⟩, die den Elementen gleich an Zahl wären: Weiß, Schwarz, Rot und Gelb.[1]

2. Von der Mischung der Stoffe

127 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 12 = 31 A 86:

Überhaupt läßt er die Mischung auf Grund der Symmetrie der Poren erfolgen. Daher mischten sich auch Öl und Wasser nicht, wohl aber die anderen Flüssigkeiten und die Sub-

[1] Zur Farbenlehre des Empedokles vgl. die grundlegende Abhandlung von Kranz, Hermes 47, 126ff.

stanzen, von denen er die besonderen Mischungsverhältnisse aufzählt.

3. Erklärung des Magnetismus

128 Alexander von Aphrodisias, Physikalische Fragen II 23 S. 72, 9 Bruns = 31 A 89 ⟨vermutlich aus Theophrast, bemerkt Diels⟩:

Warum der Herakleische Stein ⟨der Magnet⟩ das Eisen anzieht: Empedokles behauptet, daß auf Grund der Ausflüsse, die von beiden Seiten[1] stattfinden, und auf Grund der Poren des Magneten, die den Ausflüssen des Eisens symmetrisch sind, sich das Eisen auf den Magneten zu bewege. Denn dessen Ausflüsse stoßen die Luft, die auf den ⟨Ausgängen der⟩ Poren des Eisens lagert, fort und setzen die die Poren verstopfende Luft in Bewegung. Wenn diese verdrängt sei, dann folge das Eisen seinem Ausfluß, der ⟨nun⟩ in seiner Gesamtheit auf einmal erfolge. Denn wenn sich die Ausflüsse des Eisens auf die Poren des Magneten zu in Bewegung setzten, folge – weil sie ⟨die Ausflüsse⟩ diesen[2] symmetrisch wären und in sie hineinpaßten, auch das Eisen ⟨selber⟩ mitsamt seinen Ausflüssen und gerate so in Bewegung.[3]

4. Zur Pflanzenphysiologie

129 Aetius V 26, 4 = 31 A 70:

Die Pflanzen, die zu wenig Feuchtigkeit enthielten, weil diese durch die Sommerhitze verdunste, verlören ihre Blätter; die aber mehr davon hätten, behielten sie, wie z. B. der Lorbeer, die Olive und die Dattelpalme.

130 Vgl. Plutarch, Gespräche beim Gastmahl III 2, 2 S. 649 C ⟨unter 31 B 77⟩:

Einige Physiker glauben, daß infolge der Gleichmäßigkeit

[1] Vom Magneten und vom Eisen. – [2] Den Poren des Magneten. – [3] Es folgt hierauf die Kritik des Alexander von Aphrodisias, die hier fortgelassen wird.

der Mischung die Blätter ⟨an gewissen Sträuchern und Bäumen das ganze Jahr über⟩ blieben. Empedokles aber nimmt als Ursache hiervon außerdem eine gewisse Symmetrie der Poren an, die regelmäßig und in gleichmäßiger Weise die Nahrung hindurchlasse, so daß sie in ausreichendem Maße zuströmte.[1]

5. Der Zoologe

a. Von der Entstehung der Atmung

131 Aetius IV 22, 1 = 31 A 74:

Empedokles erklärt, daß die erste Einatmung des ersten Lebewesens ⟨bei der Zoogonie⟩ erfolgt sei, als die Feuchtigkeit in den Neugeborenen ausgeschieden wurde und infolge des so entstandenen Hohlraumes die Außenluft in die offen gewordenen Gefäße eindrang. Als dann danach die angeborene Wärme infolge ihres Dranges nach außen die Luft allmählich herausdrängte, erfolgte die Ausatmung. Als sie ⟨die animalische Wärme⟩ aber nach innen zurückwich und der Luft den Wiedereintritt ermöglichte, erfolgte die Einatmung. Unter den jetzigen Verhältnissen dagegen erfolge, wenn sich das Blut nach der Oberfläche des Körpers zu bewege und die Luft infolge seines eigenen Andrangs durch die Nase[2] hinausdränge, infolge ihres Entweichens die Ausatmung; wenn es ⟨das Blut⟩ aber wieder zurücktritt und die Luft statt dessen in die vom Blut verlassenen Hohlräume eindringt, gehe die Einatmung vor sich.

[1] vgl. meine Abhandlung »Zur Geschichte der griechischen Botanik« im Philologus 71 (1912), S. 284ff. – [2] Hier liegt ein grobes Mißverständnis der Meinung des Empedokles durch Aetius vor, das aber schon Aristoteles begangen hat (vgl. Diels zu fr. 100, 4 und Bignone 359, 3 sowie Burnet[3] 219, 2), der ῥινῶν als Genitiv von ῥίς anstatt von ῥινός faßte und daher statt von der Haut (d. h. von den Poren der Haut) von den Nasenlöchern verstanden hat!

132 fr. 100 ⟨Aristoteles, Von der Atmung 7. 473 b 1ff.⟩:

Empedokles erklärt, daß die Ein- und Ausatmung dadurch erfolge, daß es gewisse Adern gäbe, in denen Blut enthalten sei, die aber keineswegs voll von Blut seien und Durchgänge ⟨Poren⟩ nach der äußeren Luft ⟨d. h. nach außen⟩ hätten, die kleiner als die Urteilchen des Körpers, aber größer als die der Luft seien. Daher fließe, da sich das Blut infolge seiner Natur auf und nieder bewege, wenn es sich abwärts ⟨d. h. nach innen⟩ bewege, die Luft hinein und es entstehe die Einatmung; wenn es sich aber aufwärts ⟨nach außen zu⟩ bewege, werde die Luft hinausgejagt und es erfolge die Ausatmung.[1]

So atmet alles ein und aus. Sind doch bei allen ⟨Lebewesen⟩ blutarme Röhren von Fleisch über die Oberfläche des Körpers hin ausgespannt, und an ihren Mündungen ist die äußerste Oberfläche der Haut überall von zahlreichen Ritzen durchbohrt, jedoch in der Weise, daß zwar das Blut nicht heraus kann, dagegen der Luft ein freier Durchgang durch die Poren gebahnt ist. Wenn dann das dünne Blut von dort wegstürmt, dann stürmt die Luft brausend mit wildem Schwalle nach; wenn es aber zurückspringt, entweicht die Luft wieder, gerade wie wenn ein Mädchen mit einem Wasserheber aus glänzendem Erze spielt: solange es die Mündung des Halses gegen ihre schöngeformte Hand drückt und so ⟨den Heber⟩ in die schmiegsame Masse des silbernen Wassers taucht, dringt kein Wasser mehr in das Gefäß ein, sondern der Druck der Luft, der von innen auf die zahlreichen Löcher ⟨des Bodens⟩ drückt, hält es zurück, bis sie den dichtgedrängten Strom ⟨der Luft⟩ ⟨durch Fortnehmen der Hand⟩ freiläßt. Dann aber dringt eine entsprechende Menge Wasser ein, da die Luft entweicht. Ebenso ist es, wenn das Wasser die Tiefe des Erzes einnimmt und durch die menschliche Haut die Mündung und

[1] Empedokles bringt also den Vorgang der Ein- und Ausatmung mit der rhythmischen Bewegung des Blutes (dem, was wir seit Harvey den Blutkreislauf nennen) in ursächliche Verbindung.

der Durchgang versperrt ist und die Luft, die von außen nach innen strebt, das Wasser an dem Ausgang des dumpf tönenden Halses zurückhält, indem sie die Spitze ⟨des Halses⟩ eingenommen hat, bis das Mädchen ⟨durch Fortnehmen der Hand⟩ ihr freien Weg läßt: dann stürzt wieder, umgekehrt wie vorher, während die Luft eindringt, die entsprechende Menge Wasser unten heraus. Ebenso ist es mit dem dünnen Blut, das durch die Glieder jagt: wenn es, rückwärts gewandt, nach dem Inneren abströmt, dann dringt sofort der Strom der Luft, im Schwall heranwogend, nach; wenn es aber zurückspringt, dann strömt wieder eine gleiche[1] Menge Luft heraus.[2]

III. Sinnesphysiologie

1. Allgemeine Grundlage

133 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 1ff. = 31 A 86:

Parmenides und Empedokles und Platon lassen die Sinnesempfindung auf Grund des Gleichen entstehen, Anaxagoras und Herakleitos auf Grund des Entgegengesetzten. ... Über jeden einzelnen Sinn ⟨und seine Ursachen⟩ schweigen die anderen Physiker so gut wie ganz, während Empedokles auch diese auf die Gleichheit zurückzuführen sucht. Empedokles äußert sich über die Ursachen der Wahrnehmungen sämtlicher Sinne in ähnlicher Weise; er behauptet, daß auf Grund des Hineinpassens ⟨der Ausflüsse⟩ in die

[1] d. h. dem zurückgewichenen Blutvolumen entsprechend. – [2] Das Wichtige an diesem Vergleich ist das, daß Empedokles hier durch eine Art Experiment, d. h. einen vermeintlich analogen physikalischen Vorgang, der jederzeit wiederholt werden kann, den physiologischen Prozeß der Atmung zu erklären, d. h. begreiflich zu machen sucht. Im übrigen vgl. (aus der bei Diels-Kranz angegebenen Literatur) insbesondere H. Schöne in der Festschr. z. Phil.-Vers. Basel 1907, S. 453; M. C. P. Schmidt, Kulturhist. Beitr. II 86; Regenbogen, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Math. B, 1, 180; Thalheim, Pauly-Wissowa, R. E. unter »Klepsydra«.

Poren jedes einzelnen Sinnesorgans die Wahrnehmung erfolge. Daher könnte auch der eine Sinn nicht die Objekte des anderen erkennen, weil die Poren der einen zu weit, die der anderen zu eng seien, um das Objekt wahrnehmen zu können; daher drängen die einen ⟨Ausflüsse⟩, ohne die Wandungen der Poren zu berühren, durch diese hindurch, die anderen dagegen vermöchten überhaupt nicht in sie einzudringen.

Über den Geschmack und den Tastsinn äußert er sich nicht näher, weder darüber, wie, noch wodurch diese Empfindungen erfolgen, abgesehen von seiner für alle Sinne gemeinsamen Grundvoraussetzung, daß nämlich die Sinneswahrnehmung auf dem Hineinpassen ⟨der Ausflüsse⟩ in die Poren beruht.

2. Erklärung der Wahrnehmungen der einzelnen Sinne

134 Aristoteles, Von der Sinneswahrnehmung 4. 441 a 3 = 31 A 94:

Der Geschmack ist eine Art Berührung. Die Substanz des Wassers nun ist ohne Geschmack. Es muß daher das Wasser entweder in sich selber die verschiedenen Arten der Geschmäcke enthalten, die infolge ihrer Kleinheit unwahrnehmbar sind, wie das Empedokles behauptet, oder...

135 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 9 = 31 A 86:

Der Geruch erfolge auf Grund der Einatmung. Daher hätten auch diejenigen Wesen den schärfsten Geruch, die die heftigsten Atembewegungen hätten. Der meiste Geruch aber ströme von den feinen und leichten Substanzen aus.[1] Das Hören erfolge infolge der von außen[2] kommenden Geräusche, wenn die Luft, die von der Stimme in Bewegung gesetzt ist, im Inneren ⟨des Ohres⟩ widerhallt. Denn das

[1] vgl. 31 A 94. – [2] Ich lese mit den Handschriften (vgl. Bignone 370, 1) ἔξωθεν.

Gehörorgan sei gleichsam eine Glocke der eindringenden[1] Geräusche (er nennt es einen »fleischernen Zweig« ⟨fr. 99⟩). Wenn aber die Luft in Bewegung versetzt sei, schlage sie gegen die festen Teile und verursache den Schall.

136 Vgl. Aetius IV 16, 1 = 31 A 93:

Empedokles sagt, daß das Hören infolge des Anschlagens von ⟨unter Druck stehender⟩ Luft an das knorpelartige Gebilde ⟨im inneren Gehörgang⟩ erfolge; dieses sei nämlich im Inneren des Ohres aufgehängt und befinde sich wie eine Glocke in schwebender Lage und werde ⟨ebenso⟩ angeschlagen.

a. Erklärung des Sehvorgangs

137 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 7 = 31 A 86:

Er versucht auch das Sehen zu erklären, d. h. wie es zustande kommt. Er behauptet, daß das Innere des Auges Feuer sei, daß dagegen die das Innere umgebenden Stoffe Wasser, Erde und Luft wären; und durch diese ⟨Stoffe⟩ dringe das Feuer infolge seiner feinen Substanz hindurch, wie das Licht in den Laternen. Es seien aber die Poren des Feuers und des Wassers umschichtig gelagert, und wir sähen vermittels der Poren des Feuers die weißen, vermittels derer des Wassers die schwarzen Gegenstände. Denn es paßten die einen in diese, die anderen in jene hinein.

138 Aristoteles, Von der Sinneswahrnehmung 2. 437 b 23ff. (fr. 84 Diels):

Empedokles glaubt augenscheinlich das eine Mal, daß wir durch Heraustreten des Feuers ⟨aus unseren Augen⟩ ... sehen. Er sagt nämlich folgendes ⟨es folgt fr. 84, s. unten⟩. Bald erklärt er auf diese Weise das Sehen, bald aber infolge der Ausflüsse, die sich von den von uns gesehenen Gegenständen absondern.

[1] Ich lese mit Diels (an Stelle des unverständlichen · ἴσων) εἰσιόντων.

139 Vgl. hierzu Alexander von Aphrodisias S. 23, 8ff. Wendland (unter fr. 84 D.): Und zuerst führt er ⟨Aristoteles⟩ die Verse des Empedokles an, auf Grund deren er auch selber glaubt, daß das Licht Feuer sei und daß dieses sich aus den Augen ergieße und von ihnen entsandt würde und daß so das Sehen zustande komme. ... Nachdem Aristoteles gezeigt hat, daß Empedokles dieses durch seine Verse sage, fügt er hinzu: bald erklärt er das Sehen auf diese Weise, bald aber, daß sich infolge der Ausflüsse von den gesehenen Gegenständen gewisse Stoffe absonderten, die auf das Auge träfen, und wenn sie in die Poren in diesem hineinpaßten, weil sie ihnen symmetrisch wären, in diese hineindrängen, und so komme das Sehen zustande.[1]

fr. 84:

Wie wenn ein Mann, der in der Winternacht einen Ausgang vorhat, den Schein flammenden Feuers entzündet und sich eine Leuchte zurecht macht ⟨eine Laterne⟩, die ⟨das Licht⟩ gegen Winde aller Richtungen schützt; denn sie läßt den Sturmhauch der brausenden Winde zerstieben, aber ihr Licht, das ⟨durch ihre Wandung⟩ nach außen hin durchdringt, weil es soviel feiner ist, leuchtet mit unermüdlichen Strahlen auf den Weg[2] *– so barg sich damals*[3] *in der runden Pupille das ursprüngliche Feuer, eingeschlossen in Häute und feine Hüllen, die von wunderbar eingerichteten, gerade hindurchgehenden Gängen*[4] *durchbohrt waren, die die Tiefe des ringsum fließenden Wassers zurückhielten; das Feuer aber ließen sie nach außen hindurch, weil es soviel feiner war.*

[1] Augenscheinlich hat Empedokles in seiner Seh-Theorie zwei verschiedene Faktoren verbunden: die vom Auge entsandten »Strahlen« (Einfluß des Alkmaion) und die von den Gegenständen entsandten »Ausflüsse«, die, wenn ihnen symmetrisch, in die Poren des Auges eindringen, d. h. dadurch, daß sie (wahrscheinlich außerhalb des Auges) zusammentreffen, in diesem ein Bild hervorrufen und so das Sehen verursachen (vgl. auch Zeller 994 und Haas, Arch. f. Gesch. d. Philos. XX 362). – [2] Eigentlich: am Erdboden hin. – [3] Bei der Zoogonie, als die Liebe das Auge bildete. – [4] d. h. Poren.

b. Von der Spiegelung

140 Aetius IV 14, 1 = 31 A 88:

Empedokles erklärt, die Spiegelung entstehe infolge von Ausflüssen, die sich auf der Oberfläche des Spiegels zusammenballen und von der feurigen Substanz verdichtet würden, die sich aus dem Spiegel absondert und die vorgelagerte Luft, in die sich die Ausflüsse ergießen, mit sich fortreißt.

c. Von den Ursachen verschiedener Sehschärfe

141 Aristoteles, Von der Entstehung der Tiere V 1. 779 b 15ff. = 31 A 91:

Anzunehmen – wie das Empedokles tut –, daß die blauen Augen aus feuriger Substanz bestehen, die schwarzen dagegen mehr Wasser als Feuer enthalten, und daß daher die einen bei Tage nicht scharf sehen, die blauen nämlich, aus Mangel an Wasser, die anderen ⟨die schwarzen⟩ dagegen bei Nacht, aus Mangel an Feuer – das ist eine verkehrte Ansicht, wenn anders man das Sehen nicht als Wirkung des Feuers auffaßt, sondern bei allen Lebewesen als die des Wassers.

142 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 8 = 31 A 86:

Empedokles behauptet, daß nicht alle Augen in gleicher Weise zusammengesetzt seien, sondern die einen aus den verschiedenen Elementen zu gleichen Teilen, die anderen aus entgegengesetzten ⟨Substanzen⟩ konstituiert wären, d. h. aus Elementen in ungleichen Verhältnissen zueinander,[1] und daß die einen das Feuer in der Mitte, die anderen außerhalb hätten. Daher könnten auch die einen Lebewesen bei Tage, die anderen bei Nacht schärfer sehen.

[1] Ich folge hier der zweifellos richtigen Interpretation von Bignone 368ff.

Diejenigen Augen, die weniger Feuer enthalten, sähen bei Tage besser. Denn es würde ihnen das innere Licht[1] von dem äußeren ausgeglichen. Diejenigen aber, die vom entgegengesetzten Stoff ⟨d. h. vom Wasser⟩ weniger enthalten, sähen bei Nacht besser. Denn auch diesen würde der Mangel ersetzt. Bei den entgegengesetzten ⟨Augen⟩ sei jedes von beiden umgekehrt der Fall. Denn es seien auch diejenigen Augen kurzsichtig, die im Übermaß Feuer enthielten. Denn wenn dieses am Tage noch vermehrt würde, dann verstopfe es die Poren des Wassers und nehme sie ein. Diejenigen Augen aber, die im Übermaß Wasser enthielten, erlitten dasselbe bei Nacht. Denn es würde ihr Feuer vom Wasser überwältigt. Es geschähe dies aber, solange den einen von dem äußeren Licht das Wasser, den anderen von der ⟨nächtlich feuchten⟩ Luft das Feuer aufgesogen würde. Denn Heilung beider sei das Entgegengesetzte. Am besten aber sei gemischt, überhaupt am besten sei *das* Auge, das aus beiden Stoffen zu gleichen Teilen zusammengesetzt sei.

IV. Psychologie[2]

1. Der Sitz des Denkens bzw. der »Substanz« der Seele

143 Pseudoplutarch, Stromateis 10 = 31 A 30:

Das Denkvermögen[3] ⟨habe seinen Sitz⟩ weder im Kopfe noch in der Brust, sondern im Blut. Daher zeichneten sich die Menschen aus je nach dem Körperteil, in dem dieses in größerer Menge verbreitet sei.[4]

[1] d. h. das Zuwenig an innerem Licht. – [2] Es ist scharf zu unterscheiden zwischen der Psychologie des Physikers (Naturphilosophen) und der des Mystikers Empedokles. Hier folgen zunächst die Nachrichten über die psychologischen Ansichten des Physikers. – [3] Ich übersetze so den stoischen Ausdruck ἡγεμονικόν, der die Vernunft als »leitenden« Seelenteil bezeichnet. – [4] vgl. unten S. 234 Nr. 148.

144 Aetius IV 5, 8 = 31 A 97:

Nach Empedokles hat die Vernunft ihren Sitz in der Zusammensetzung des Blutes.

145 Platon, Phaidros 96 A = 31 A 76:

Und ist es das Blut, mit dem wir denken (oder die Luft oder das Feuer)?

146 Vgl. Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 10 = 31 A 86 ⟨als Meinung des Empedokles⟩:

Daher denken wir auch vor allem mit dem Blut. Denn in diesem seien am meisten die Elemente gemischt.

147 Daher sagt Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 b 1ff. = 31 A 4:

Hippon[1] widerlegt auch diejenigen, die die Seele mit dem Blut gleichsetzen ⟨meint den Empedokles⟩.

148 fr. 105 ⟨Porphyrios, Vom Styx bei Stobaeus, Eklogen I 49, 53 S. 424, 14 Wachsmuth⟩:

Empedokles scheint sich in dem Sinne zu äußern, als ob das Blut das Organ zum Denken wäre:

In den Fluten des Blutes, das entgegenspringt, ist ⟨die Denkkraft⟩[2] *ernährt, wo gerade das Denken nach Meinung der Menschen seinen Sitz hat. Denn das das Herz umströmende Blut ist dem Menschen die Denkkraft.*

2. Verhältnis von Seele und Leib[3]

149 fr. 106:

Nach der jeweiligen ⟨Beschaffenheit des Körpers⟩ wächst dem Menschen die Denkkraft.[4]

[1] Einer der »Epigonen« der Vorsokratiker (wohl nur etwas jünger als Empedokles). – [2] Mit Tannery 337 und Bignone 475 ergänze ich als Subjekt einen Begriff, der das Denkvermögen bezeichnet (wie μῆτις oder φρόνησις oder dgl.). – [3] vgl. auch unten von den Ursachen der verschiedenen Begabung der Menschen. – [4] vgl. hiermit Parmenides fr. 16. Im übrigen Zeller 998, 3.

150 Aetius V 25, 4 = 31 A 85:

Der Tod erfolge durch Trennung des feurigen ⟨und des luftartigen und wasserartigen und erdartigen[1]⟩ Elementes, aus deren Vereinigung der Mensch gebildet ist. Hiernach ist also der Tod dem Leibe und der Seele gemeinsam. Der Schlaf dagegen wird durch die ⟨zeitweilige⟩ Trennung des feurigen Elementes ⟨vom menschlichen⟩ Körper verursacht.

3. Noch keine Unterscheidung zwischen Vernunft und Seele

151 Aetius IV 5, 12 = 31 A 96:

Parmenides, Empedokles und Demokrit halten das Denkvermögen und die Seele für ein und dasselbe.

4. Materialistische Auffassung von der Seele[2]

152 fr. 107:

Denn aus ihnen ⟨den Elementen⟩ ist alles passend zusammengefügt, und durch sie denken, freuen und grämen sie sich.

V. Erkenntnislehre

1. Noch keine grundsätzliche Unterscheidung von Wahrnehmen und Denken[3]

153 Aristoteles, Von der Seele III 4. 427 a 21ff. ⟨unter fr. 106 D.⟩:

Die alten Philosophen halten Denken und Wahrnehmen für dasselbe; in diesem Sinne hat sich auch Empedokles geäußert.[4]

[1] Ergänzung von Diels. – [2] vgl. auch unter »Erkenntnislehre«. – [3] Siehe demgegenüber Alkmaion, oben S. 112 Nr. 18. – [4] vgl. auch Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 10.

2. Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches

154 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 10 = 31 A 86:

Die Erkenntnis erfolge auf Grund des Gleichen, das Nichterkennen infolge des Ungleichen ...

155 Theophrast, ebenda 1 = 31 A 86:

Parmenides, Empedokles, Platon lassen die Sinneswahrnehmung auf Grund des Gleichen entstehen.

156 Theophrast ebenda 15 ⟨Theophrast in seiner Kritik der empedokleischen Erkenntnislehre⟩:

Ferner, wenn auch das Gleiche nicht in die Poren hineinpassen sollte, sondern sie nur berührte, wodurch die Entstehung der Wahrnehmung erklärlich würde; denn auf diese beiden Faktoren führt er die Erkenntnis zurück: auf das Gleiche und auf die Berührung.

157 Aristoteles, Metaphysik II 4. 1000 b 5 ⟨unter fr. 109 D.⟩:

Die Erkenntnis des Gleichen erfolgt ⟨nach Empedokles⟩ durch das Gleiche.

158 fr. 109:

»Denn mit der Erde ⟨in uns⟩ sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, aber mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite.«[1]

[1] Empedokles denkt sich nicht eigentlich die Seele, sondern vielmehr das Blut, in dem ja die Seele (und somit das Denken) seinen Sitz hat, aus allen Elementen wie auch aus Liebe und Streit zusammengesetzt, so daß wir mit dem Gleichen in uns (d. h. in unserem Blut) das Gleiche in der Außenwelt erkennen.

3. Erklärung der verschiedenen Begabungen der Menschen

159 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 11 = 31 A 86:

Diejenigen, bei denen die Elemente zu gleichen Teilen und in ähnlicher Form gemischt und nicht zu weit voneinander entfernt gelagert, auch weder zu klein noch zu groß seien, das seien die klügsten Menschen, und sie hätten die schärfsten Sinne. Entsprechend sei es bei den ihnen am nächsten kommenden. Die aber, bei denen es umgekehrt sei, das seien die größten Toren. Und diejenigen, bei denen die Elemente dünn und locker gelagert seien, seien töricht und mühselig. Die aber, bei denen sie dicht und in kleine Splitter zertrümmert angeordnet wären, solche Menschen griffen eine Sache hitzig an und unternähmen vielerlei, aber sie brächten nur wenig fertig, weil die Bewegung ihres Blutes zu ungestüm sei. Diejenigen aber, die in einem einzelnen Teil ihres Körpers eine mittlere Mischung hätten, die seien gerade in diesem Bereiche begabt. Daher seien die einen gute Redner, die anderen gute Künstler, weil die einen in ihren Händen, die anderen in ihrer Zunge die rechte Mischung ⟨der Elemente⟩ hätten. Ähnlich verhalte es sich auch mit den anderen Fähigkeiten.

4. Grenzen der menschlichen Erkenntnis

160 fr. 2:

Denn eng sind die Hilfsquellen über die Glieder ⟨des Körpers⟩ gebreitet; viel Jammervolles bricht über die Menschen herein, was ihr Denken abstumpft. Und wenn sie einen kleinen Teil ihres Lebens, das gar kein »Leben«[1] ist, überschaut haben, dann fliegen sie eines frühen Todes davon, wie Rauch

[1] Ich lese statt des überlieferten ζωῇσι βίου mit Scaliger (danach auch Bignone und Burnet) ἀβίου.

in die Lüfte gehoben, nur von dem Einen überzeugt, auf das ein jeder gerade stieß, überall umhergetrieben; und doch wähnt jeder, die ganze Wahrheit gefunden zu haben! – So wenig kann diese von den Menschen gesehen oder gehört oder mit dem Geiste erfaßt werden. Du aber wirst, da du einmal hierher geraten bist, nicht mehr erfahren, als sterblicher Geist sich zu erheben vermag.

161 fr. 4, 9ff.:

Doch wohlan, betrachte scharf mit jedem Sinne, wie ein jedes Ding offenbar ist; und glaube den Augen nicht mehr als den Ohren; schätze auch nicht das brausende Gehör höher als die Wahrnehmungen des Gaumens und setze nicht die Glaubwürdigkeit der anderen Sinne zurück, soweit es einen Pfad der Erkenntnis gibt, sondern suche jedes einzelne Ding zu erkennen, soweit es offenbar ist.

VI. Von den Göttern des Volksglaubens

162 Menander ⟨vielmehr Genethlios⟩ I 2, 2 = 31 A 23:

Physikalische Hymnen, wie sie Parmenides und Empedokles verfaßt haben, indem sie ausführten, welcher Art die Natur des Apollon, welcher Art die des Zeus sei. Auch viele orphische ⟨Hymnen⟩ haben diesen Charakter.

163 Ebenda 5, 2:

⟨Diese Hymnen⟩ sind folgender Art: wenn wir z. B. in einem Hymnos auf Apollon diesen als die Sonne erklären und über die Natur der Sonne sprechen und Hera als die Luft, Zeus als das Warme deuten: denn Hymnen dieser Art sind physikalischer Natur. Solche Hymnen haben Parmenides und Empedokles verfaßt. ... Parmenides und Empedokles nämlich geben solche Deutungen ⟨der Götter⟩, während Platon die Sache nur ganz kurz berührt.

164 Vgl. Aetius I 3, 20 = 31 A 33:

Denn Zeus deutet er als das Glühendheiße und als den Äther, Hera, die Lebenspendende, als die Luft, Hades als die Erde, Nestis aber als das sterbliche Naß, wie z. B. das Sperma und das Wasser.[1]

VII. Panpsychismus?

165 fr. 102:

So hat nun alles Anteil erhalten an Atem und Geruch.

166 Sextus Empiricus gegen die dogmatischen Philosophen VIII 286 (unter fr. 110 bei Diels):

Noch befremdlicher glaubte Empedokles, daß alle Wesen vernunftbegabt wären, nicht nur die Tiere, sondern auch die Pflanzen.

167 fr. 110, 10:

Denn wisse nur: alles hat Vernunft und Anteil am Denken.[2]

[1] Nach anderer (stoischer) Überlieferung meint Empedokles mit Hera die Erde und mit Hades die Luft; s. Diels zur Stelle. – Hiernach hat Empedokles die Götter der griechischen Nationalreligion als Elemente oder als Naturkräfte aufgefaßt (wie er umgekehrt die Elemente auch als Götter bezeichnet). Die erhaltenen Fragmente bestätigen diese Nachrichten (vgl. insbesondere fr. 6, oben S. 192 f.). – Durchaus folgerichtig, denn in seinem »System« haben in Wahrheit neben den vier Elementen und den beiden kosmischen Mächten die Götter der griechischen Volksreligion keinen Raum mehr. – [2] Es ist durchaus abwegig, auf Grund solcher Äußerungen des Empedokles und nun gar auf Grund von Behauptungen spätantiker Ausdeuter (Hippolytos VI 12 S. 165; die Stelle bei Diels unter fr. 110) von einem Hylozoismus oder gar gesteigertem Hylozoismus des Empedokles zu sprechen. (Vgl. hierzu insbesondere Nestle bei Zeller 995, 1). Auch von einem »Panpsychismus« des Empedokles wird man nicht sprechen dürfen. – Für beseelt, ja vernunftbegabt, hat Empedokles nur alle organischen Wesen gehalten, freilich einschließlich der Pflanzen, denen er nicht nur Empfindung und Gefühl, wie Sehnsucht, Trauer und Freude, sondern auch Denkvermögen zuschrieb (vgl. Pseudoaristoteles, Von den Pflanzen I 1. 815a 15ff.; bei Diels unter 31 A 70).

C. Der Mystiker[1]

—

I. Die göttliche Natur der Seele und ihre Prä- und Postexistenz

168 Aetius I 7, 28 = 31 A 32:

Er glaubt, daß die Seelen göttlicher Natur sind, göttlich aber auch diejenigen, die an ihnen ⟨den Seelen⟩ »rein als Reine« teilhaben.

169 fr. 15:

Das dürfte ein weiser Mann wohl nicht wähnen in seinem Herzen, daß die Menschen nur so lange existieren wie sie leben, was sie so »leben« nennen, und ihnen Schlimmes und Gutes widerfahre; daß sie dagegen, bevor sie ⟨aus den Elementen⟩ zusammengefügt waren und nachdem sie sich ⟨in diese wieder⟩ aufgelöst hatten, überhaupt nichts seien.
⟨Hierzu sagt Plutarch, der die Verse anführt:⟩ Das sind nicht Worte eines Mannes, der leugnet, daß die Geborenen und Lebenden existierten, sondern vielmehr die jemandes, der glaubt, daß auch die noch nicht Geborenen und die schon Gestorbenen Existenz haben.[2]

II. Scharfer anthropologischer Dualismus

170 fr. 148:

Menschen umgebenden Erdstoff ⟨*nennt er den die Seele umgebenden Körper*⟩.

[1] vgl. zum Folgenden auch meine Abhandlung »Altgriechische Askese« (Neue Jbb. 1910, S. 690ff.). Die Welt des Mystikers Empedokles offenbart sich uns in den Fragmenten seiner mystischen Dichtung »Entsühnungen«. – [2] Zu diesem Fragment Bignone 268ff. (Zeller 946 Anm. und 1005, 1 leugnet dagegen, daß in diesen Versen die Ewigkeit des seelischen Daseins behauptet wird.)

171 vgl. fr. 126:

⟨Die Natur,⟩ die die Seelen mit fremdartigem Gewande von Fleisch umkleidet.

1. Fall der Seelen in die Leiblichkeit, in das »Diesseits«

172 fr. 115:

Es gibt einen Spruch des Schicksals, einen alten, in alle Ewigkeit geltenden Beschluß der Götter, der mit breiten Eidschwüren versiegelt ist: Wenn jemand in seinem Frevel seine Hand mit Mordblut befleckt und wer, vom Streite verführt, einen Meineid schwört, aus der Zahl der Dämonen, denen ein langes Leben zuteil geworden ist – alle die müssen dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen umherirren, indem sie im Laufe der Zeit allerlei Gestalten sterblicher Wesen annehmen und des Lebens mühselige Pfade wechseln. Denn der Lüfte Gewalt verjagt sie zum Meere, aber das Meer speit sie aus auf das Land, das Land zu den Strahlen der leuchtenden Sonne; die aber wirft sie in die Wirbel der Lüfte. Einer empfängt sie vom andern, doch es hassen sie alle. Zu ihnen gehöre auch ich jetzt; von Gott verworfen irre ich umher, weil ich dem rasenden Streite vertraute.

173 Vgl. hierzu Hippolytus VIII 29 ⟨bei Diels unter fr. 115⟩ in seiner Erläuterung der Verse des Empedokles:

Gott nennt Empedokles hier das Eine und die Einheit jenes ⟨des Sphairos⟩, in der er sich befand, bevor er durch den Streit losgerissen wurde und in diese Vielheit der Dinge unter der Weltherrschaft des Streites[1] geriet.

[1] Wie der Streit die Seelen aus der seligen Ureinheit herausreißt, so sucht die Liebe die Seelen wieder zu dieser zurückzuführen. Vgl. Hippolytos VIII 29: »‚Selige' nennt er die von der Liebe aus der Vielheit in die Einheit zusammengeführten ⟨Seelen⟩«, und weiter unten: »Die gehaßten Seelen nun ... vereint wieder die Liebe in ihrer Güte wie auch aus Mitleid mit ihrem Stöhnen und ⟨voll Abscheu gegen⟩ das schlechte, jeder Ordnung bare Regiment des rasenden Streites.«

174 Plotin IV, 8, 1:

Empedokles sagt, daß es für die Seelen, die gesündigt haben, Gesetz sei, in das Diesseits zu fallen, und er behauptet, daß er selber, von Gott verbannt, hierher gekommen wäre.

175 fr. 118:

Ich weinte und jammerte, wie ich den ungewohnten Ort[1] *erblickte.*

176 fr. 121:

... den freudlosen Ort, wo Mord und Groll und Scharen anderer Unheilsgötter, ausdörrende Krankheiten und Fäulnis und Werke der Verwesung auf der Wiese des Unglücks im Dunkel umherschweifen.

177 fr. 122:

Da waren die Erdmutter und die weitblickende Sonnenjungfrau, der blutige Streit und die ruhig-ernst blickende Harmonie, Frau Schön und Frau Häßlich, Frau Rasch und Frau Träge und die liebreizende Wahrhaftigkeit und die schwarzäugige Unklarheit.

178 fr. 119:

Aus welchen Ehren und welcher Fülle der Seligkeit ⟨gestürzt⟩, weile ich nun auf Erden!

2. Pessimistische Ansicht vom Menschenlos überhaupt

179 fr. 124:

Wehe dir, du elendes Geschlecht der Sterblichen, du unseliges!
Aus solchem Hader, solchen Seufzern seid ihr entsprossen!

[1] Das Diesseits, diese Erde.

3. Seelenwanderung[1]

180 Diogenes Laertius VIII 77 = 31 A 1:

Er lehrt auch, daß die Seele in mancherlei Gestalten von Tieren und Pflanzen eingehe.

181 fr. 117:

Ich war ja einst schon Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und aus dem Meere emportauchender stummer Fisch.

182 Zur Bedeutung der Seelenwanderung im Sinne des Empedokles vgl. insbesondere Hippolytos a. O. zu fr. 115:

Unter den mühseligen Pfaden der Seelen versteht er ihr wechselvolles Eingehen in die verschiedenen Leiber. ... Es wechseln ja die Seelen einen Leib nach dem anderen, da sie vom Streite verpflanzt und gestraft und nicht in der Ruhe ihrer Ureinheit gelassen werden. Vielmehr würden die Seelen von dem Streit mit jeder Art von Strafen gezüchtigt, die Körper auf Körper wechseln müßten ... Dann ⟨unter Beziehung auf V. 9–12 von fr. 115⟩: Das ist die Bestrafung, die der Demiurg ⟨der Streit⟩ mit ihnen vornimmt, wie ein Schmied, der das Eisen umwandelt und aus dem Feuer in das Wasser taucht.[2]

4. Allmählicher Aufstieg bevorzugter Seelen im Laufe der Seelenwanderung

183 fr. 127:

Unter den Tieren werden sie zu Löwen, die in den Bergen hausen und auf der nackten Erde lagern, unter den schön belaubten Bäumen aber zum Lorbeer.

[1] vgl. auch oben fr. 115. – [2] Dies ist wohl ein kühnes »Bild« des Empedokles selber.

184 fr. 146:

Zuletzt aber werden sie zu Sehern, Sängern und Ärzten und Führern unter den erdbewohnenden Menschen, und von da wachsen sie empor zu Göttern, an Ehren Reichsten.

185 fr. 147:

⟨Sie sind dann⟩[1] *der anderen Unsterblichen Herdgenossen, sitzen am selben Tische mit ihnen, menschlichem Jammer entrückt, in unerschöpflicher Kraft.*

5. Pythagoras als historisches Beispiel der Seelenwanderung

186 fr. 129:

Es war aber unter ihnen ein Mann, der ein übermenschliches Wissen besaß, der ja den größten Reichtum des Geistes erworben hatte und gar mancher über die Maßen weiser Werke mächtig war. Denn wenn der sich nur reckte mit all seinen Geisteskräften, dann schaute er mühelos in seinen zehn oder zwanzig Menschenleben von allen Dingen ein jedes.

6. Empedokles' Folgerungen aus der Seelenwanderungslehre

187 Aristoteles, Rhetorik I 13. 1373 b 6ff. ⟨Diese und die folgenden Stellen bei Diels unter fr. 135 und 136⟩:

Denn es gibt – etwas Derartiges ahnen ja alle – von Natur ein gemeinsames Recht und Unrecht, auch wenn keinerlei Gemeinschaft oder Vertragsverhältnis unter ihnen besteht, wie auch Empedokles davon spricht, daß man kein beseeltes Geschöpf töten darf. Denn das ist nicht etwa für die einen recht, für die andern unrecht.

[1] Wenn sie schließlich für immer von dem »Kreislauf der Geburten« befreit, in die ewige Seligkeit zurückgekehrt sind.

188 Cicero, Vom Staat III 11, 19 ⟨unter fr. 135 D.⟩:

Pythagoras und Empedokles erklären, daß für alle Lebewesen ein und dasselbe Rechtsverhältnis bestehe und verkünden feierlich, daß denen unabbüßbare Strafen drohten, von denen ein Lebewesen verletzt worden sei.

189 Vgl. Iamblichos, Leben des Pythagoras 108 ⟨unter fr. 135 D.⟩:

Pythagoras gebot, die beseelten Geschöpfe zu schonen. Denn da sie vollkommen gerecht handeln wollten, sei es natürlich notwendig, keines der verwandten Lebewesen zu verletzen. Denn wie hätten sie die anderen Menschen bewegen können, recht zu handeln, wenn sie selber bei unrechtem Handeln betroffen wurden, obgleich sie durch ein Verwandtschaftsverhältnis unter den Lebewesen verpflichtet wären, die ja infolge der Gemeinschaft des Lebens und der gleichen Elemente und der auf diesen beruhenden Mischung ⟨ihres Körpers⟩ wie durch ein Bruderverhältnis mit uns verbunden seien.

190 fr. 135:

Aber das für alle Wesen verbindliche Gesetz ist durch den weiten Luftraum und durch den unermeßlichen Bereich des Sonnenlichtes überall ausgespannt.

191 Sextus Empiricus I 127 ⟨unter fr. 136 D.⟩:

Die Anhänger des Pythagoras und des Empedokles und die andern italischen Philosophen behaupten, daß für uns Menschen nicht nur untereinander und zwischen uns und den Göttern eine Gemeinschaft bestände, sondern auch mit den vernunftlosen Tieren. Denn es gäbe nur einen einzigen Lebenshauch ⟨Pneuma⟩, der die ganze Welt wie eine Seele durchdringe und uns auch mit jenen vereine. Wir tun daher unrecht und handeln gottlos, wenn wir sie töten und uns von ihrem Fleisch nähren, da wir dann unsere ⟨eigenen⟩ Verwandten morden.

a. Der Prophet Empedokles brandmarkt vor seinen Landsleuten emphatisch das Schlachten von Tieren[1]

192 fr. 136:

Wollt ihr nicht endlich ein Halt gebieten dem scheußlichen Morden? Fühlt ihr nicht, daß ihr einander zerfleischt im finsteren Wahne?

193 fr. 137:

Da schlachtet der Vater in arger Verblendung den lieben Sohn, der seine Gestalt gewandelt hat, und spricht dabei noch ein Gebet! Die Knechte aber zögern, den sie Anflehenden zu opfern. Der aber[2] *hört nicht auf sein Wimmern, schlachtet ihn und bereitet so in seinem Hause ein gräßliches Mahl. So ergreift der Sohn den Vater und die Tochter die Mutter, rauben ihnen das Leben und verschlingen das Fleisch der Verwandten!*

194 fr. 138:

⟨Vom Priester oder Opfernden überhaupt⟩ »mit dem Eisen die Seele abschöpfend.«

195 fr. 139:

Wehe mir, daß mich nicht vorher ein erbarmungsloser Tag sterben ließ, bevor ich den grausamen Gedanken faßte, meine Lippen an gräßlichem Fraße zu weiden!

b. Der Prophet Empedokles verlegt sein religiös-mystisches Lebensideal schon in das »goldene Zeitalter«

196 fr. 128:

Bei ihnen[3] *gab es noch keinen Gott des Krieges oder des Schlachtgetümmels, keinen König Zeus oder Kronos oder*

[1] d. h. er fordert leidenschaftlich die »Enthaltung vom beseelten Geschöpf«. – [2] Der Vater. – [3] Den Menschen des goldenen Zeitalters.

Poseidon, sondern Königin war die Liebe. Sie suchten sie mit frommen Gaben huldvoll zu stimmen, mit gemalten ⟨Opfer⟩tieren und wundersam duftenden Salben, durch Opfer von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und auf den Boden gossen sie Spenden von gelbem Honig. Da wurde kein Altar mit greulichem[1] *Stierblut besudelt, sondern das galt damals bei den Menschen als der größte Frevel, einem andern Wesen das Leben zu rauben und seine edlen Glieder hinunterzuschlingen.*

197 fr. 130:

Damals waren alle Geschöpfe zahm und zutraulich gegen die Menschen, die wilden Tiere und die Vögel, und Liebe war unter ihnen entglommen.

7. Empedokles, der »Heiland«, der Gott

198 fr. 112:

Ihr Freunde, die ihr die mächtige Stadt am gelben Akragas[2] *bewohnt, den Burgberg hinauf, nur auf gute Werke bedacht, ehrwürdiger Schutz der Fremdlinge, ihr, die ihr keine Schlechtigkeit kennt, seid mir gegrüßt! Ich wandele unter euch als unsterblicher Gott, nicht mehr als Mensch, von allen geehrt, wie es sich gebührt, Binden und blühende Kränze ums Haupt. Wenn ich mit ihnen, Männern und Frauen, in die blühenden Städte komme, erweist man mir Verehrung. Die Menschen aber folgen mir zu Tausenden, um zu erfragen, wo der Pfad zum Heile führt. Die einen möchten Orakelsprüche haben, die anderen fragen wegen allerlei Krankheiten, um ein heilsames Wort zu vernehmen. Werden sie doch schon lange von argen Schmerzen gequält.*

[1] Die Überlieferung ἀχρίτοισι (bzw. ἀκράτοισι) ist bedenklich, vielleicht Fabricius' Vermutung ἀρρήτοισι richtig, die ich meiner Übersetzung zugrunde lege. – [2] Dem gleichnamigen Fluß, an dem die Stadt Akragas ⟨das heutige Girgenti⟩ lag.

199 fr. 113:

Doch was halte ich mich hiermit auf, als ob ich wunder was vollbrächte, wo ich doch mehr als die Sterblichen bin, die tausend Toden geweihten Menschen!

200 fr. 114:

Meine lieben Freunde! Ich weiß ja, daß Wahrheit den Worten innewohnt, die ich verkünde. Doch gar schwer ist sie für die Menschen zu erfassen, und nur unter Schmerzen erobert des Glaubens Ansturm die Seele.

Empedokles als Herr der gesamten Natur, an seinen Jünger Pausanias

201 fr. 111:

Kennenlernen wirst du alle Heilmittel, soviele es gibt als Abwehr gegen Krankheit und Alter, denn für dich allein werde ich dies alles erfüllen. Zur Ruhe bringen wirst du der unermüdlichen Winde Gewalt, die sich auf die Erde losstürzen und mit ihrem Wehen die Saaten ausdörren. Und umgekehrt wirst du, wenn du willst, Winde herbeiführen, die den Schaden wiedergutmachen. Machen wirst du aus dunklem Regenschauer den Menschen förderliche Trockenheit, machen aber auch aus sommerlicher Dürre baumernährendes strömendes Naß, das dem Himmel entströmt; und aus dem Hades wirst du wieder heraufführen gestorbenen Mannes Kraft.

8. Religiosität des Mystikers Empedokles

202 fr. 132:

Selig der Mann, der einen Reichtum göttlicher Weisheit erwarb; elend aber der, der finstere Wahngedanken über die Götter hegt.

203 fr. 133:

Unmöglich ist es, uns die Gottheit nahezubringen, so daß wir sie mit Augen sehen oder mit Händen greifen könnten – was ja doch der Hauptweg ist, auf dem der Glaube in das Menschenherz dringt.

204 fr. 134:

Ist Gott doch nicht mit menschlichem Haupt an seinen Gliedern versehen, und es erheben sich ⟨bei ihm⟩ nicht zwei Arme von einem Rücken; er hat auch keine Füße oder schnelle Knie oder behaartes Schamglied. Nein! Da ist nur ein heiliger unaussprechlicher Geist, der mit seinen schnellen Gedanken die ganze Welt durchstürmt.

9. Einzelne religiöse Vorschriften

205 fr. 140:

Unter keinen Umständen die Blätter des Lorbeers antasten, der dem Apollon gehört!

206 fr. 141:

Ihr Elenden, ganz Elenden! Die Hände weg von den Bohnen![1]

10. Rein ethische Momente

207 fr. 144:

Vom Bösen sich ernüchtern.

208 fr. 145:

Weil ihr durch schwere Sünden hin und her gerissen werdet, werdet ihr nie euer Herz von unseligen Qualen befreien.

[1] Das Verbot, Bohnen zu essen, ist altpythagoreisch. Über die Motive dieses Verbotes vgl. Rohde, Psyche II 126, 1 sowie meine Abhandlung »Altgriechische Askese« (Neue Jbb. 1910, S. 687).

ACHTES KAPITEL

Anaxagoras[1]

Vorbericht. Der zweite große Vermittler gegenüber dem metaphysischen Grundgegensatz zwischen Herakleitos und den Eleaten ist Anaxagoras von Klazomenai, ein Mann ganz anderer Art als Empedokles, der heißblütige, phantasievolle, schier unvereinbare seelische Gegensätze in seiner Natur vereinigende Sohn der wunderreichen Insel Sizilien. Anaxagoras, der nüchterne Sohn des heiteren Ionien, ist in der geistigen Sphäre von Milet, der Heimat des Anaximandros und Anaximenes aufgewachsen. Seiner kühl-verständigen Art entspricht auch der Stil seiner Schrift, wie ihn uns deren – hauptsächlich durch den Neuplatoniker Simplicius[2] erhaltene – zum Teil ziemlich umfangreiche Bruchstücke zeigen: von natürlicher Schlichtheit, fast gänzlich frei von bildlicher Ausdrucksweise, auch im Satzbau äußerst einfach und daher in der Form wie in Gedanken von übersichtlicher, ja durchsichtiger Klarheit, wenn auch für den an Schärfe des begrifflichen Denkens gewohnten modernen Forscher Unklarheiten des »Systems« bestehen bleiben.

Anaxagoras, zum mindesten für Europa das Urbild des der reinen Forschung geweihten Denkers, kommt um das Jahr 462 v. Chr. als der erste Vertreter der großen ionischen Aufklärung in das damals noch altgläubige Athen, wo er bald zu den bedeutendsten und fortgeschrittensten Geistern der Stadt, einem Perikles wie einem Euripides, in nahe persönliche Beziehungen tritt, während er im übrigen, der breiten Masse unbekannt, ganz seiner Forschung lebt, bis um das Jahr 432 ein gewisser Diopeithes, ein Mann der bigotten altgläubigen Richtung in der Bürgerschaft, bewirkt, daß der Freund des Perikles wegen Gottlosigkeit angeklagt wird, wozu vor allem seine für das damalige Athen höchst ketzerische Lehre von der Natur der Sonne als einer glühenden Steinmasse den Anstoß gegeben haben soll. Verlauf und Ausgang dieses Prozesses, durch den zum ersten Male im Abend-

[1] Für denjenigen, der sich näher für die Persönlichkeit und Philosophie des Anaxagoras interessiert, sei auf meine umfassende Monographie in den Neuen Jbb. v. 1919 S. 81–102 und S. 169–198 verwiesen. – [2] Der nachweislich das Buch des Anaxagoras noch vor sich hatte.

lande die Staatsgewalt gegen die freie Forschung in Bewegung gesetzt wird, sind in unseren Quellen so stark von der Legende umwoben, daß wir nur den Ausgang mit Sicherheit wissen: Anaxagoras wird wegen Gottlosigkeit zu einer hohen Geldstrafe verurteilt – nur Perikles' persönliche Verwendung soll ihn vor der Verurteilung zum Tode gerettet haben – und verläßt alsbald für immer die Hauptstadt des attischen Reiches. Er begibt sich nach Lampsakos am Hellespont, wo er noch einige Jahre, der Forschung geweiht, von den Bürgern der Stadt hoch geachtet, gelebt hat.

Im geistigen Bilde des Anaxagoras unterscheiden wir, wie bei Empedokles, den reinen Naturforscher vom Philosophen, obgleich beides auch bei ihm im Grunde untrennbar ist. Den Physiker Anaxagoras kennzeichnen wir am besten als den »Meteorologen«, worunter aber im damaligen Sprachgebrauch keineswegs nur der Meteorologe im heutigen Sinne zu verstehen ist, sondern der Forscher, der überhaupt die Dinge in der Höhe (die »Metéora«) – die atmosphärischen ebenso wie die siderischen Vorgänge – zu ergründen sucht, daher auch der Astronom, und dann überhaupt der Naturphilosoph. Hier werden uns seine wichtigsten Ergebnisse, die zum Teil fundamentaler Natur sind, wie die über die Natur der Himmelskörper oder die über die wichtigsten atmosphärischen Vorgänge, an Hand der Quellen noch begegnen. Für sein philosophisches Denken aber scheint es besonders folgenreich, daß er, ganz anders als Empedokles, der Arzt und der Philosoph der organischen Welt, von der Erforschung und Betrachtung des Sternenhimmels und der Vorgänge an diesem, d.h. von der Erforschung des Makrokosmos herkommt.

Wir werden das philosophische Denken des Anaxagoras am besten nach zwei Grundproblemen orientieren: dem Stoffproblem und der Frage nach dem bewegenden Prinzip. Auch Anaxagoras steht auf dem Boden der eleatischen Ontologie, d. h. er nimmt, wie das auch Empedokles tat, eine M e h r h e i t ewiger, ungewordener, unvergänglicher, qualitativ unveränderlicher Wesenheiten an. Auch für Anaxagoras ist Werden und Vergehen der Dinge nur eine Vereinigung und dereinst darauffolgende Trennung von Urteilchen solcher Wesenheiten. Aber er kommt zu einem wesentlich andern Ergebnis als Empedokles, obgleich er durch dessen Physik und

Philosophie nachweislich hier und da beeinflußt ist. Und zwar sind es offenbar die Vorgänge der organischen Chemie, wie wir uns ausdrücken würden, die ihn zu einem wesentlich anderen Ergebnis kommen lassen. Wo sich aus den Speisen des Menschen augenscheinlich die einzelnen Substanzen seines Körpers, wie Blut, Fleisch, Knochen, Haare usw., nähren und aufbauen, oder aus dem Erdboden und dem Wasser die des Baumes und der Pflanze, so schließt Anaxagoras: alle die Substanzen unseres Körpers müssen, wenn auch in unsichtbar kleinen Teilchen, schon in den Speisen, alle die Substanzen des Baumes schon in dem Erdreich oder dem Wasser vorhanden gewesen sein. Aber, statt nun zu schließen, daß in vielen organischen Substanzen die Urteilchen vieler Stoffe enthalten seien, schließt er, daß »alles in allem enthalten sei«, wenn auch in unsichtbar kleinen Mengen. Und wie er die Teilbarkeit eines Stückes Materie als bis ins Unendliche durchführbar annimmt, so denkt er sich auch – befremdlich genug für uns – die Mischung der Urteilchen sämtlicher Stoffe, selbst in dem kleinsten Stück Substanz, als bis ins Unendliche gehend, indem er den Satz »daß alles in allem sei« bis in seine letzten Konsequenzen durchführt. Eine Lehre, die bekanntlich die größten inneren Schwierigkeiten in sich birgt – ich kann hier auf die Ausführungen in meiner Anaxagoras-Studie verweisen – und in ihrer Bedeutung wie in ihren Konsequenzen noch heute umstritten ist. Unzweifelhaft aber ist sein in die primitivste Physik zurückfallendes Grundergebnis: Es gibt nicht etwa nur »vier Elemente«, sondern unendlich viele ungewordene, qualitativ unveränderliche Urstoffe, von denen allen etwas in jeglichem Dinge enthalten ist.

Nicht die Stofflehre des Anaxagoras ist sein wirklicher Ruhmestitel, wie einst der französische Forscher Tannery gemeint hat, sondern vielmehr seine – durchaus originale und selbständige – Lehre von dem die Stoffe bewegenden und gestaltenden Prinzip. Dies Prinzip ist der selbstherrliche, eine Welt aus dem Chaos unentwirrbarer Stoffmassen gestaltende Geist.[1] Wie Anaxagoras auf dies Prinzip als weltgestaltende Macht geführt worden ist, können wir nur noch, wenn auch mit starker Wahrscheinlichkeit,

[1] νοῦς, ein Wort, das ganz eigentlich die Denkkraft, einschließlich des Planes und der Absicht, bedeutet.

vermuten. Schon seine großen ionischen Vorgänger, Anaximandros so gut wie Herakleitos, hatten erkannt, daß diese Welt ein »Kosmos«, d. h. ein planvoll geordnetes Ganzes ist.[1] Ein planvoll geordnetes Ganzes, ein »System« – das lehrt uns Menschen unsere eigene innere Erfahrung – vermag aber nur der denkende Geist, die Vernunft, zu schaffen. Und so schließt Anaxagoras aus dem in jedem Mikrokosmos waltenden Prinzip auf das im Makrokosmos waltende. Wesen und Wirken aber dieses »Geistes« lernen wir nur dadurch ganz kennen, daß wir die Prädikate, die ihm Anaxagoras gibt, und die Tätigkeiten, die er ihm zuschreibt, eingehend würdigen. Darüber sollen uns nachher die Fragmente und die doxographischen Nachrichten unterrichten. Hier mag nur gesagt sein, daß nach Anaxagoras die beiden Grundfunktionen des »Geistes« das Denken (genauer: das Erkennen) und das Bewegen (der Dinge) sind. Freilich erleben wir hier im weiteren Verlauf der anaxagoreischen Philosophie eine ebenso befremdliche wie eigenartige Enttäuschung, worüber uns nachher Platon wie Aristoteles, die ja Anaxagoras' Schrift noch selber gelesen haben, berichten werden. ... Soviel aber ist gewiß: es ist und bleibt in der Geschichte des griechischen Denkens, zumal seinen ionischen Vorgängern, auch einem Herakleitos und dessen Logoslehre gegenüber, ein unsterbliches Verdienst des Anaxagoras, überhaupt zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens Geist und Materie grundsätzlich unterschieden, die Selbständigkeit des Geistes gegenüber allem Stofflichen auf das nachdrücklichste betont zu haben. Trotz aller Schwächen im einzelnen – die Lehre vom Geist, der ungeworden, durch nichts auf der Welt beeinflußt, von allen andern Dingen gesondert, von jeglichem Dinge jegliche Kenntnis besitzt, alle Macht im Himmel und auf Erden nur aus sich selbst hat, der über alles, was Seele hat, Großes wie Kleines, herrscht, der aber auch im Makrokosmos alles schön und weise geordnet hat – diese erhabene Anschauung ist und bleibt eine grandiose Konzeption, wie denn durch das berühmte zwölfte Fragment ein wirklich großer Zug weht, der durch den schlichten, durchsichtig klaren Stil nur noch mehr zur Geltung kommt. Dieser große Zug im Denken wie in der Persön-

[1] Kosmos heißt eigentlich die Ordnung.

lichkeit des Anaxagoras wird es auch sein, der auf einen Geist wie Perikles so tiefen Eindruck gemacht und ihn über sich selbst hinausgehoben hat. Kein Wunder auch, daß diese großartige Grundkonzeption sowohl auf einen Platon wie auf einen Aristoteles so nachhaltig gewirkt hat.

A. Der Physiker

—

I. Der »Meteorologe«

1 Aetius II 13, 3 = 59 A 71:

Anaxagoras behauptet, daß der ⟨die Erde⟩ umgebende Äther seiner Substanz nach feurig sei, daß er aber infolge der Spannung seines Umschwunges Felsmassen von der Erde losgerissen habe; diese seien dann, durch ihn zum Glühen gebracht, zu Sternen geworden.

2 Diogenes Laertius II 10 = 59 A 1:

Man erzählt, daß Anaxagoras den Fall des Meteors bei Aigospotamoi vorhergesagt habe, das aus der Sonne herniederfahren würde.[1] Daher habe auch Euripides, sein Jünger, in seinem Drama »Phaethon« die Sonne einen »goldenen Klumpen« genannt.

3 Diogenes Laertius II 8 = 59 A 1:

Er erklärte die Sonne für eine glühende Masse und für größer als den Peloponnes. Der Mond aber habe bewohnte Gegenden, aber auch Berge und Täler.

[1] Daß Anaxagoras den Fall des Meteors vorausgesagt hat, ist offenbar spätere Legende, die sich auch bei Plinius II 149f. (unter 59 A 11) findet. Sicher aber hat Anaxagoras dies Meteor, das im Jahr 468 am Hellespont (auf der heutigen Halbinsel Gallipoli) niederging, höchst glücklich als Erfahrungsbeweis für seine Lehre von der Substanz der Himmelskörper verwertet. Vgl. W. Capelle, Anaxagoras, a. O. 92f. Das Meteor wurde noch zur Zeit des Plinius an Ort und Stelle gezeigt und von den dortigen Eingeborenen als Fetisch verehrt.

4 Vgl. Platon, Verteidigung des Sokrates 26 D:

Er erklärt die Sonne für eine Gesteinsmasse, den Mond für Erde.

5 Hippolytos I 8, 6 = 59 A 42:

Sonne, Mond und sämtliche Sterne seien glühende Gesteinsmassen, die von dem Umschwunge des Äthers mit herumgerissen würden. – Es gäbe aber auch unterhalb der Gestirne Weltkörper, die zusammen mit Sonne und Mond herumkreisten, uns aber unsichtbar wären.[1]

6 Hippolytos I 8, 10 = 59 A 42:

Die Milchstraße sei ein Reflex des Lichtes derjenigen Sterne, die nicht von der Sonne beschienen würden.

7 Aristoteles, Meteorologie I 8. 345 a 25ff. = 59 A 80:

Die Anhänger des Anaxagoras und des Demokrit erklären die Milchstraße für das Licht gewisser Sterne. Denn die Sonne bescheine, während sie sich unter der Erde durchbewege, einige von den Sternen nicht. Das Licht derjenigen Sterne also, die von ihr beschienen werden, sei nicht sichtbar ⟨denn es würde von den Strahlen der Sonne gehindert⟩; das eigene Licht derjenigen Sterne aber, die von der Erde verdeckt werden,[2] so daß sie nicht von der Sonne beschienen werden, das sei die Milchstraße.[3]

1. Sonnen- und Mondfinsternisse

8 Hippolytos I 8, 9 = 59 A 42:

Der Mond verfinstere sich, wenn die Erde (zuweilen aber auch die Weltkörper unterhalb des Mondes) zwischen ihn und die Sonne träte; die Sonne dagegen, wenn der Mond bei Neumond zwischen sie und die Erde träte.

[1] Einfluß der Lehre des Anaximenes. – [2] d. h. die im nächtlichen Erdschatten liegen. – [3] vgl. zu dieser Lehre des Anaxagoras Capelle, a. O. 94ff.

9 Achilles, Einführung zu Arat = 59 A 77:

Die Finsternisse des Mondes kämen daher, daß dieser in den Schatten der Erde geriete, wenn diese zwischen beide Gestirne[1] gerate und der Mond dann in größerem Umfang verdeckt würde.

2. Ursprung des Mondlichtes[2]

10 Hippolytos I 8, 8 = 59 A 42:

Der Mond habe kein eigenes Licht, sondern ⟨er habe sein Licht nur⟩ von der Sonne.

11 Vgl. Platon, Kratylos 409 A = 59 A 76:

Was jener (Anaxagoras) kürzlich behauptet hat, daß der Mond sein Licht von der Sonne hat. –

12 Ebenda 409 B:

Neu in gewissem Sinne und ⟨zugleich⟩ alt ist stets dies Licht des Mondes, wenn anders Anaxagoras recht hat. Denn da sie ⟨die Sonne⟩ ihn ständig umkreist,[3] wirft sie auf ihn stets neues Licht, während alt das Licht des vorigen Monats ist.

13 Achilles, Einführung zu Arat 29, 6f. M. = 59 A 77:

Anaxagoras behauptet in Übereinstimmung mit den Astronomen, daß das allmonatliche Verschwinden des Mondes ⟨d. h. »Neumond«⟩ erfolge, wenn er mit der Sonne in Konjunktion trete und von ihr rings umleuchtet würde.

14 Proklos zu Platon, Timaeus S. 624 Schneider = 59 A 75:

Platon hat das Vorrücken von Sonne und Mond in das Weltall hinein als miteinander verbunden überliefert. Aber

[1] Sonne und Mond. – [2] Capelle, a. O. 94. – [3] In Wahrheit umkreist bekanntlich der Mond die Erde und diese die Sonne.

er hat nicht selber diese Annahme als erster aufgestellt, sondern Anaxagoras hat das zuerst angenommen, wie Eudemos überliefert.

3. Gestalt der Erde

15 Diogenes Laertius II 8 = 59 A 1:

Auf der Erde, die von flacher Gestalt sei, sei das Meer zurückgeblieben, nachdem von der Sonne die feuchten Bestandteile zur Verdunstung gebracht waren.

4. Grund ihrer schwebenden Lage

16 Hippolytos I 8, 3 = 59 A 42:

Die Erde sei von flacher Gestalt und sie verharre in schwebender Lage infolge ihrer Größe und weil es keinen leeren Raum gäbe und weil die Luft, die äußerst stark ⟨d. h. tragfähig⟩ sei, die Erde trage, so daß diese auf ihr schwimme.

17 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 295 a 9ff. = 59 A 88:

Die meisten Physiker behaupten, daß die Erde im Zentrum der Welt liege; so auch Empedokles und Anaxagoras.

II. Der Meteorologe (im modernen Sinne)

1. Ursache der Winde

18 Hippolytos I 8, 11 = 59 A 42:

Die Winde entständen, wenn die Luft von der Sonne verdünnt würde und die von ihr erhitzten Luftteilchen nach dem (Nord-) Pol zu entwichen und von da wieder abgestoßen würden.

2. Erklärung des Hagels[1]

19 Aristoteles, Meteorologie I 12. 384 a 14ff.:[2]

Die einen Physiker[3] meinen, die Ursache dieses Vorgangs und seiner Entstehung sei die, daß die Wolke in die höhere Region ⟨der Atmosphäre⟩ weggestoßen würde, die kälter sei, weil dort die Reflexion der ⟨Sonnen-⟩ Strahlen von der Erde aufhöre. Wenn aber die Wolke in diese Region gelangt sei, gefriere das in ihr enthaltene Wasser. Deswegen hagele es auch mehr im Sommer und in den heißen Ländern, weil ⟨dann und dort⟩ die Wärme die Wolken von der Erde weg höher emportreibe.

3. Die Sonne letzte Ursache aller meteorologischen Vorgänge

20 Pseudoaristoteles, Probleme XI 33. 903 a 7ff. = 59 A 74:

Warum hört man ⟨draußen⟩ bei Nacht besser als bei Tage? Etwa deshalb – wie Anaxagoras sagt –, weil bei Tage die Luft zischt und rauscht, da sie von der Sonne erwärmt wird, bei Nacht dagegen ruhig ist, da die Wärme aufgehört hat?

21 Plutarch, Gespräche beim Gastmahl VIII 3, 3 S. 922 A:

Anaxagoras behauptet, daß die Luft von der Sonne in eine zitternde und Zuckungen unterworfene Bewegung versetzt werde, wie man an den kleinen Körnchen und Splittern erkennen könnte, die ständig durch das Sonnenlicht schwirren, die von einigen »tilai« ⟨Sonnenstäubchen⟩ ge-

[1] vgl. Capelle, a. O. 97, 5 die Stellen, und dazu den Text. – [2] Von mir a. O. 97 als Lehre des Anaxagoras erwiesen, danach von Diels in den Nachträgen zur 3. Aufl. zu 46 A 85 aufgenommen. – [3] Daß Aristoteles hier den Anaxagoras meint, ergibt sich schon aus Alexander von Aphrodisias zur Stelle S. 49, 13. Im übrigen s. meine Arbeiten hierzu, die ich a. O. 97, 5 zitiert habe.

nannt werden. Diese nun – so behauptet Anaxagoras – zischten und rauschten infolge der Wärme und machten daher bei Tage durch ihr Geräusch die Stimmen schlecht hörbar, bei Nacht dagegen höre ihr Hinundherschwingen und ⟨somit⟩ ihr Schall auf.[1]

III. Erklärung der Nilschwelle

22 Aetius IV 1, 3 = 59 A 91:

Anaxagoras behauptet, daß infolge der im Sommer erfolgenden Schneeschmelze in Äthiopien der Nil anschwelle.[2]

Der Physiker Anaxagoras im engeren Sinne verwendet bereits mehrfach das Experiment zur Erhärtung seiner Thesen.[3]

23 Sextus Empiricus VII 90 = fr. 21:

Der große Physiker Anaxagoras sagt, um unsere Sinne als unzulänglich zu erweisen: »*Infolge ihrer Schwäche sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu erkennen.*« Und er verwendet als Beweis für ihre Unzuverlässigkeit die nur ganz allmählichen Veränderungen der Farben; denn wenn wir zwei Gefäße mit Farben nehmen, das eine voll schwarzer, das andere voll weißer Farbe, und dann aus dem einen Gefäß in das andere tropfenweise ⟨Farbe⟩ hineinträufelten, dann würden unsere Augen die allmähliche Veränderung nicht unterscheiden können, obgleich sie in Wirklichkeit stattfände.

[1] Ich lese hier παύεσθαι statt des überlieferten φαίνεσθαι. – [2] vgl. hierzu meine Arbeit »Die Nilschwelle« (Geschichte des antiken Problems) in den Neuen Jbb. 1914 S. 337ff. – [3] vgl. hierzu Capelle, Anaxagoras a. O. 101f.

B. Der Naturphilosoph

—

I. Die Stofflehre[1]

24 fr. 17:

Die Worte ‚Entstehen‘ und ‚Vergehen‘ gebrauchen die Griechen nicht richtig. Denn kein Ding entsteht oder vergeht ⟨in eigentlichem Sinne⟩, sondern aus ⟨schon⟩ vorhandenen Dingen findet eine Mischung wie andererseits eine Trennung statt. Und so dürften sie wohl mit Recht das Entstehen als ein Sich-Mischen und das Vergehen als ein Sich-Trennen ⟨von Stoffen⟩ bezeichnen.

25 Aristoteles, Physik I 4. 187 a 26ff. = 59 A 52:

Es scheint aber Anaxagoras zahllose ⟨Urstoffe⟩ angenommen zu haben, weil er die gemeinsame Ansicht der Physiker[2] für wahr hielt, daß nichts aus dem Nichts entsteht. Deswegen äußert er sich ja so: »*⟨Ursprünglich⟩ waren alle Dinge ⟨d. h. Stoffe⟩ zusammen*«,[3] und ein solches Entstehen ist ein Sich-Verändern.[4]

26 Aristoteles, Vom Entstehen und Vergehen I 1. 314 a 11ff. ⟨unter 59 A 52⟩:

Alle die Physiker, die die Materie als eine Mehrheit von ⟨verschiedenen⟩ Stoffen annehmen, wie Empedokles, Anaxagoras und Leukippos, ⟨müssen Entstehung und ⟨qualitative⟩ Veränderung notwendigerweise als etwas Verschiedenes ansetzen⟩. Anaxagoras freilich hat seine eigene Äußerung ignoriert. Er behauptet nämlich, daß Entstehen und Vergehen identisch sei mit der ⟨qualitativen⟩ Veränderung.

[1] vgl. hierzu Capelle a. O. 169ff. – [2] vgl. hierzu Gomperz, G. D. I 139f. und dazu 439. – [3] Im Anfang von fr. 1 des Anaxagoras. – [4] ἀλλοιοῦσθαι, eigentlich: »ein Anderswerden«. Der Ausdruck bezeichnet bei Aristoteles stets die qualitative Veränderung.

27 Vgl. Hippokrates, Von der Diät I 4 ⟨unter 59 A 52⟩:

Keins von allen Dingen vergeht und keins entsteht, was nicht auch schon vorher vorhanden war. Indem sie sich aber mischen und trennen, verändern sie sich.

In diesem Sinne sagt Euripides, der »Jünger« des Anaxagoras, in den berühmten Versen seines Dramas Chrysipp:

28 ⟨Euripides fr. 839 = 59 A 112⟩:

Was aus Erde geworden ist, kehrt zur Erde zurück, was aber aus ätherischem Samen entsprossen, eilt wieder zu seiner himmlischen Heimat. Keins von den Dingen, die da entstehen, vergeht, sondern ⟨nur⟩ das eine trennt sich vom andern und zeigt dann eine andere Gestalt.

29 fr. 5:

Da dieses so voneinander gesondert ist, muß man erkennen, daß die Gesamtheit der Dinge weder mehr noch weniger wird (denn es ist undenkbar, daß es mehr als alles gibt), sondern alles stets gleich ⟨an Menge⟩ bleibt.

30 Aristoteles, Metaphysik I 3. 984 a 11ff. = 59 A 43:

Anaxagoras von Klazomenai, der seiner Lebenszeit nach früher als dieser ⟨Empedokles⟩, seinen Werken nach aber später ist, behauptet, daß die Urstoffe zahllos seien. Denn, so erklärt er, sämtliche gleichteilige Substanzen[1] ⟨wie Wasser oder Feuer⟩ entständen und vergingen nur durch Vereinigung und Trennung ⟨von Stoffen⟩; in anderem Sinne entständen und vergingen sie nicht, sondern sie blieben ewig.

31 Aristoteles, Vom Himmel III 3. 302 a 28ff. ⟨unter 59 A 43⟩:

Anaxagoras hat über die Urstoffe ⟨»Elemente«⟩ eine ent-

[1] Die »Homöomerien«, ein Ausdruck, den Anaxagoras unmöglich schon gebraucht haben kann; vgl. Capelle a. O. 175, ferner Diels-Kranz II 18, Anm.

gegengesetzte Ansicht wie Empedokles. Denn dieser lehrt, daß das Feuer und die ihm entsprechenden anderen Urstoffe »Elemente« der Körper seien und alle Dinge aus diesen beständen. Anaxagoras aber behauptet das Gegenteil: denn die gleichteiligen Stoffe ⟨»Homöomerien«⟩ seien die Elemente, z. B. Fleisch, Knochen und jedes andere derart. Dagegen seien Luft und Feuer Mischungen aus diesen und all den andern Urstoffen ⟨»Samen«⟩. Denn es sei ein jedes von beiden ⟨»Elementen«⟩ aus sämtlichen unsichtbaren Homöomerien zusammengesetzt. Daher entstände auch alles aus diesen (denn Feuer und Äther hält er für identisch).

1. Anaxagoras, wie sein ganzes Zeitalter, kennt nur eine mechanische, keine chemische Mischung

32 Aetius I 17, 2 = 59 A 54:

Anaxagoras und Demokrit sind der Meinung, daß die Mischungen ⟨nur⟩ durch Nebeneinanderlagern der Urstoffe erfolgen.

33 fr. 10 ⟨Scholien zu Gregor von Nazianz Bd. XXXVI S. 911 Migne⟩:

Anaxagoras, der voreinst den Satz gefunden hat, daß nichts aus dem Nichts entsteht, hob die Entstehung auf und führte die Trennung ⟨der Urstoffe⟩ an Stelle der Entstehung ein. Er behauptete nämlich, alle Stoffe seien miteinander gemischt; sie trennten sich nur, wenn sie sich vermehrten ⟨d. h. wüchsen⟩. Denn in demselben ⟨animalischen⟩ Samen seien Haare, Nägel, Venen und Arterien, Sehnen und Knochen enthalten, freilich unsichtbar infolge der Kleinheit ihrer Teilchen; wenn sie aber wüchsen, sonderten sie sich allmählich voneinander. »*Denn*«, so sagt er,

»wie könnte aus Nichthaar Haar und aus Nichtfleisch Fleisch werden!«

34 Simplicius zu Aristoteles, Physik 27, 2ff. D. aus ⟨Theophrast⟩ = 59 A 41:

Anaxagoras, des Hegesibulos' Sohn aus Klazomenai, der an der Philosophie des Anaximenes[1] teilgenommen hat, hat zuerst die Ansichten über die Prinzipien geändert und die fehlende Ursache[2] ergänzt, indem er die stofflichen ⟨Prinzipien⟩ als unendlich viele annahm. Denn all die gleichteiligen Substanzen, wie Wasser, Feuer oder Gold, seien unentstanden und unvergänglich; sie schienen ⟨nur⟩ zu entstehen und zu vergehen, ein Vorgang, der nur auf Vereinigung und Trennung ⟨von Urteilchen⟩ beruhte, da alles in allem enthalten sei, ein jedes Ding aber, entsprechend dem in ihm überwiegenden ⟨Stoff⟩ von dem Menschen bezeichnet würde. Denn als »Gold« erscheint uns jene Masse, in der überwiegend Goldteilchen vorhanden sind, obgleich alle Stoffe darin enthalten sind. Anaxagoras sagt daher: *»In allem ist ein Teil von allem«* und *»wovon am meisten in einer Masse ist, das ist und war am sichtbarsten jedes einzelne Ding«* ⟨aus fr. 12⟩. Und dieses, so behauptet Theophrast, meinte Anaxagoras ähnlich wie Anaximandros.[3] Denn Anaxagoras sagt, bei der Scheidung ⟨der Dinge⟩ aus dem Unendlichen ⟨aus der unendlichen Masse der Urstoffe⟩ habe sich das Verwandte zueinander gesellt und was in dem Weltganzen Gold war, das wurde Gold, was Erde, das wurde Erde. Und ebenso ein jeder der anderen Stoffe, da sie nicht eigentlich entstanden, sondern schon vorher ⟨in der Urmasse⟩ vorhanden waren.

[1] d. h. an der milesischen Philosophenschule, vgl. Diels, Die ältesten Philosophenschulen der Griechen, in den Aufsätzen für Eduard Zeller S. 246 und Capelle a. O. 83, 1. – [2] d. h. die bewegende Ursache. – [3] Theophrast hat übrigens mit seiner Gleichsetzung des »Unendlichen« bei Anaximandros und Anaxagoras insofern unrecht, als bei Anaxagoras schon in der Urmischung die einzelnen Qualitäten, d. h. die einzelnen qualitativ bestimmten Stoffe aktuell vorhanden sind, während dieses bei Anaximandros nicht der Fall ist.

35 Aetius I 3, 5 = 59 A 46:

Anaxagoras ... erklärte als Prinzipien ⟨Urstoffe⟩ der Dinge die »Homöomerien«.[1] Denn es schien ihm die größte Schwierigkeit zu machen, wie aus dem Nichtseienden etwas entstehen oder in das Nichtseiende etwas vergehen kann. Denn wir nehmen doch Speise einfacher Art und von einerlei Form zu uns – wie Brot und Wasser – und aus dieser bilden sich Haare, Venen, Arterien, Fleisch, Sehnen, Knochen und die andern Teile. Angesichts dieser Vorgänge muß man zugeben, daß in der Speise, die wir zu uns nehmen, sämtliche Stoffe ⟨schon⟩ vorhanden sind und daß aus dem ⟨in Wahrheit schon⟩ Vorhandenen alles wächst. In jener Speise sind also Teilchen vorhanden, aus denen Blut, Sehnen, Knochen und alles übrige entsteht, d.h. nur dem Denken erkennbare Teilchen. Denn man darf nicht alles auf die sinnliche Wahrnehmung zurückführen wollen, weil Brot und Wasser dieses zuwege bringt, sondern in diesen sind Teilchen vorhanden, die nur dem Denken erkennbar sind.

36 Galen, Von den Naturkräften II 8 = 59 A 104:

Wenn diese Frage treffend aufgeworfen ist, warum sollen wir nicht auch in betreff des Blutes untersuchen, ob es ⟨erst⟩ im Körper seinen Ursprung nimmt oder ⟨schon⟩ den Speisen beigemischt ist, wie das die Vertreter der Lehre von den Homöomerien behaupten.

37 Aristoteles, Physik III 4. 203 a 19ff. = 59 A 45:

Diejenigen Physiker, die zahllose Elemente annehmen, wie Anaxagoras und Demokrit, der eine aus den gleichteiligen Substanzen, der andere aus der Allmischung der Atome, sagen, daß das Unendliche räumlich zusammenhängt, und der eine von ihnen ⟨Anaxagoras⟩ behauptet, daß jedes beliebige ⟨Stoff-⟩Teilchen eine Mischung sei, ganz

[1] Die gleichteiligen Stoffe.

derselben Art wie das Ganze, weil er sieht, daß jedes aus jedem entsteht.[1]

38 Vgl. hierzu Simplicius 460, 4ff. Diels ⟨unter 59 A 45⟩:

Da Anaxagoras die Homöomerien, Demokrit die Atome für unendlich ihrer Menge nach als Prinzipien annimmt, bespricht er ⟨Aristoteles⟩ zuerst die Ansicht des Anaxagoras und macht uns den Grund klar, aus dem Anaxagoras zu einer solchen Annahme gekommen ist, und er zeigt uns, daß Anaxagoras nicht nur die gesamte Mischung ⟨der Stoffe⟩ als der Größe nach unendlich erklären muß, sondern auch, daß jede einzelne Homöomerie in gleicher Weise wie das Ganze alle Stoffe in sich enthalten muß[2] und nicht nur unendlich viele, sondern sogar unendlich mal unendlich viele. Aber zu einer solchen Ansicht kam Anaxagoras, weil er glaubte, daß nichts aus dem Nichts entsteht und alles von dem ⟨ihm⟩ Gleichen ernährt wird. Da er nun sah, daß jedes aus jedem wird, wenn auch nicht unvermittelt, sondern in einer bestimmten Reihenfolge (wird doch aus Feuer Luft und aus Luft Wasser und aus Wasser Erde und aus Erde Stein und aus Stein wieder Feuer, und wenn ⟨uns⟩ ein und dieselbe Nahrung, wie z. B. Brot, zugeführt wird, entstehen viele ungleiche Dinge, wie Fleisch, Knochen, Adern, Sehnen und Nägel und, wenn es sich so trifft, Gefieder und Hörner; es wächst aber das Gleiche auf Grund des Gleichen). – Deswegen nimmt er an, daß in der Nahrung und auch im Wasser, falls durch dieses die Bäume ernährt würden, Holz, Rinde und Frucht vorhanden seien. Daher behauptete er, daß alles in allem gemischt sei und daß die Entstehung auf dem Wege der Ausscheidung ⟨von Stoffen⟩ erfolge. ... Da er nun sah, daß von einem jeden der sich jetzt getrennt habenden

[1] Anaxagoras lehrt also nicht nur die Teilbarkeit, sondern auch die Mischung der Stoffe bis ins Unendliche, vgl. Capelle a. O. 172ff. – [2] vgl. Fußnote [1].

Stoffe alles ausgeschieden würde, wie z. B. aus Brot Fleisch, Knochen usw., in der Meinung, daß alles zugleich in ihm vorhanden und zusammengemischt sei, vermutete er, daß auch sämtliche Dinge zusammengemischt seien, bevor sie sich voneinander gesondert hätten. Daher begann er auch seine Schrift folgendermaßen: »*Ursprünglich waren alle Stoffe zusammen*« ⟨fr. 1 Anfang⟩, so daß jedes beliebige Ding, wie das Brot hier und das Fleisch und der Knochen hier, eine Mischung ganz der gleichen Art wie das Ganze sei.

39 fr. 4 Anfang:

Unter diesen Umständen muß man glauben, daß in allen sich vereinigenden ⟨Stoffen⟩ viele und jeder Art ⟨Stoffe⟩ enthalten sind und Samen von allen Dingen, die Gestalten, Farben und Geschmäcke jeder Art haben.

40 fr. 6 Anfang:

Und wo gleichviel Teile vom Großen und Kleinen vorhanden sind, so dürfte auch aus diesem Grunde jedes in jedem enthalten sein. Und es kann auch nicht etwa etwas für sich gesondert vorhanden sein, sondern alles hat an allem Anteil.

41 Simplicius zu Aristoteles, Physik 155, 23ff. Diels ⟨zu fr. 1⟩:

Anaxagoras behauptet, daß sich aus einer einzigen ⟨Ur-⟩ Mischung der Menge nach unendlich viele Homöomerien aussonderten, da alles in allem enthalten ist, während jedes einzelne Ding ⟨Stoff⟩ nach dem in ihm überwiegenden ⟨Stoff⟩ genannt wird.

2. Alle Stoffe bestehen aus unendlich kleinen Teilchen. Begriff des Unendlichen

42 fr. 1:

⟨Ursprünglich⟩ waren alle Dinge zusammen, unendlich an Menge und an Kleinheit. Denn auch das Kleine war unendlich ⟨d. h. unendlich klein⟩. Und solange alle Dinge zusam-

men waren, war infolge seiner Kleinheit keins von ihnen erkennbar.

43 fr. 3:

Denn von dem Kleinen gibt es kein Allerkleinstes, sondern immer noch ein Kleineres. Denn es ist unmöglich, daß das Seiende durch Teilung bis ins Unendliche aufhört zu sein.[1] *Aber auch von dem Großen gibt es immer noch ein Größeres. Und es ist gleich dem Kleineren an Menge; an sich aber ist jedes Ding sowohl groß wie klein.*

44 fr. 6 Fortsetzung:

Wo es aber unmöglich ist, daß es ein Allerkleinstes gibt, kann es ⟨auch⟩ nicht abgesondert ⟨d. h. isoliert⟩ werden oder für sich allein sein, sondern es muß, wie ursprünglich, auch jetzt alles zusammen sein. In allem aber sind viele Dinge ⟨Grundstoffe⟩ und in den größeren sind ebensoviele an Menge wie in den kleineren der sich ⟨aus der Urmischung⟩ ausscheidenden Dinge.[2]

45 fr. 8:

Die Stoffe in diesem einen Kosmos sind nicht voneinander getrennt oder mit einem Beil voneinander abgehauen, weder das Warme vom Kalten noch das Kalte vom Warmen.

3. Von der ursprünglichen Urmischung der Stoffe

46 fr. 4 Abs. 2:

Vor dieser Ausscheidung ⟨der Grundstoffe⟩ aber, als noch alles zusammen war, war auch noch keinerlei Farbe zu er-

[1] Ich lese nach Zellers Vermutung (1219, 3) statt τὸ μὴ οὐκ εἶναι: τομῇ οὐκ εἶναι. »Es ist unmöglich, daß das Seiende durch unendliche Teilung zu nichts wird.« Burnet[3] 258, der Zellers Vermutung für »a convincing correction« der handschriftlichen Überlieferung hält, übersetzt: »for it cannot be that what is should cease to be by being cut.« – [2] vgl. hierzu Capelle a. O. 171.

kennen. Denn es hinderte dies die Mischung aller Stoffe, des Feuchten und Trockenen, des Warmen und Kalten, des Hellen und Dunkeln, zumal auch viel Erde darin war und eine unendliche Menge von Samen, die in nichts einander glichen. Denn auch von den andern Dingen gleicht kein einziges dem andern. Wo dies so ist, muß man annehmen, daß in der Gesamtmasse sämtliche Stoffe enthalten sind.

4. Es gibt keinen leeren Raum[1]

47 Lucrez I 843f. = 59 A 44:

Und doch gibt er nicht zu, daß in den Dingen irgendwo ein leerer Raum sei.

48 Aristoteles, Vom Himmel IV 2. 309 a 19ff. = 59 A 68:

Einige der Physiker, die die Existenz des leeren Raumes leugnen ..., wie Anaxagoras und Empedokles, haben über Schwere und Leichtigkeit der Körper keinerlei Äußerungen getan.

49 Aristoteles, Von der Atmung 2. 470 b 30ff. = 59 A 115:

Anaxagoras und Diogenes ⟨von Apollonia⟩, die behaupten, daß alle Wesen atmen, geben in betreff der Fische und Schaltiere an, in welcher Weise sie atmen. Und Anaxagoras behauptet, daß die Fische, wenn sie das Wasser durch die Kiemen herauslassen, die ⟨dann⟩ in ihren Mund eintretende Luft einziehen und so atmen. Denn es gäbe überhaupt keinen leeren Raum.

II. Das bewegende Prinzip

50 Aristoteles, Metaphysik I 3. 984 b 15ff. = 59 A 58:

Jemand, der behauptete, daß der Geist, wie in den Lebewesen, so auch in der Allnatur wohne und der Urheber des

[1] Vgl. auch 59 A 42 (oben S. 258 Nr. 16).

Kosmos und der gesamten Weltordnung sei, der erschien wie ein Nüchterner gegenüber den Früheren, die ins Blaue hineingeredet hatten. Daß nun Anaxagoras diese Lehre mit aller Deutlichkeit vertreten hat, wissen wir...

51 Aristoteles, Von der Seele I 2. 404 a 25ff. = 59 A 99:

In ähnlicher Weise erklärt auch Anaxagoras die Seele für das bewegende Prinzip, und falls etwa noch ein anderer behauptet hat,[1] daß der Geist das Ganze in Bewegung setze.

52 Simplicius zu Aristoteles, Physik 27, 2ff. D. = 59 A 41:

Als Urheber der Bewegung und der Entstehung ⟨der Welt⟩ hat Anaxagoras den Geist aufgestellt...[2]

1. Der Geist das Prinzip der Ordnung des Weltganzen

53 Platon, Kratylos 413 c = 59 A 55:

Es sei aber das Gerechte das, was Anaxagoras den Geist nennt. Denn er behauptet, daß dieser seine Gewalt aus sich selber habe, mit nichts vermischt sei und alle Dinge ordne, indem er durch alles hindurchginge.

54 Cicero, Academica priora II 118 = 59 A 49:

Anaxagoras erklärt die Materie als unbegrenzt; es gäbe aber von dieser ganz kleine unter sich ähnliche Teilchen. Diese seien ursprünglich wirr durcheinander gemischt gewesen und dann durch den göttlichen Geist geordnet worden.

[1] Die Worte »falls – behauptet hat« gehen augenscheinlich auf Anaxagoras' Landsmann Hermotimos (so schon von Hicks vermutet). Betreffs dieses mysteriösen H. und Aristoteles' Vermutung über sein Verhältnis zu Anaxagoras' Konzeption seines Weltprinzips vgl. gegenüber Diels' Auffassung (zu 59 A 58) Capelle 192, 2 und Zeller-Nestle 1269, 1. – [2] vgl. Capelle a. O. 184, 8.

55 fr. 12:

Die anderen Dinge haben an jedem ⟨Stoff⟩ Anteil; der Geist aber ist etwas Unendliches und Selbstherrliches, und er ist mit keinem Dinge vermischt; denn wenn er nicht für sich ⟨allein⟩, sondern mit irgend etwas anderem vermischt wäre, dann hätte er an allen Dingen Anteil, wenn er nämlich mit etwas vermischt wäre. Denn in jedem Dinge ist ein Teil von jedem enthalten, wie ich vorhin ausgeführt habe. Und es würden ihn die mit ihm vermischten Stoffe ⟨nur⟩ hindern, so daß er über kein Ding in derselben Weise herrschte, wie wenn er allein für sich selbst wäre. Denn er ist das feinste und reinste von allen Dingen, und er besitzt von jedem Dinge jede Erkenntnis, und er hat die größte Kraft. Und alles, was Seele hat, Größeres und Kleineres, über all dies hat der Geist Gewalt. Auch über die gesamte Wirbelbewegung hat der Geist die Gewalt, so daß sie im Anfang herumzukreisen begann. Und zuerst begann diese Bewegung von einem gewissen kleinen Punkte aus herumzukreisen; sie greift aber noch weiter um sich und wird noch mehr um sich greifen. Und alle Dinge, die sich mischten und absonderten und voneinander schieden, sie alle erkannte der Geist. Und wie alles werden sollte und wie alles war (was jetzt nicht mehr vorhanden ist) und wie es jetzt ist, das alles ordnete der Geist an, auch diese Wirbelbewegung, die jetzt die Sterne und Sonne und Mond vollführen, wie auch die Luft und der Äther, die sich ausschieden. Eben diese Wirbelbewegung bewirkte ihre Ausscheidung. Und es schied sich vom Dünnen das Dichte, vom Kalten das Warme, vom Dunkeln das Helle und vom Feuchten das Trockne. Teile aber gibt es viele von vielen Stoffen. Vollständig aber schied sich kein Ding vom anderen oder trennt sich von ihm, außer dem Geist. Jeder Geist aber ist von gleicher Art, der größere wie der kleinere. Kein anderes Ding aber ist von gleicher Art wie ein anderes, sondern wovon am meisten in ihm enthalten ist, das ist und war jedes einzelne Ding auf das deutlichste.

56 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 13ff. = 59 A 100:

... Er schreibt aber beides – das Erkennen und das Bewegen – ein und demselben Prinzip zu, indem er behauptet, daß der Geist das Ganze in Bewegung versetzte.

2. Die Prädikate des Geistes[1]

57 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 13ff. = 59 A 100:

... Anaxagoras setzt den Geist als Urheber am meisten von allem. Daher behauptet er, daß allein von allen Dingen der Geist einfach, unvermischt und rein wäre.

58 Vgl. auch ebenda III 4. 429 a 18ff. ⟨unter 59 A 100⟩:

Notwendig ist also, daß der Geist, da er alle Dinge durch das Denken erfaßt, unvermischt ist,[2] wie Anaxagoras behauptet, damit er die Macht hat, d. h. damit er erkennt.[3]

59 Aus fr. 12 (s. oben S. 270):

⟨Der Geist⟩ ist allein selbst für sich selbst.

60 Aristoteles, Physik VIII 5. 256 b 24ff. = 59 A 56:

Daher hat auch Anaxagoras recht, wenn er behauptet, der Geist sei jedem Leiden entrückt[4] und unvermischt, da er ihn als Urgrund der Bewegung setzt. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann er bewegen, wenn er selbst unbewegt ist, und die Macht haben, wenn er ⟨selber⟩ unvermischt ist.

61 Aus fr. 12:

Der Geist ist das feinste und reinste von allen Dingen.

[1] vgl. hierzu insbesondere Capelle a. O. 179ff. – [2] d. h. mit den Gegenständen der Erkenntnis (vgl. Hicks zur Stelle). – [3] Dies ist erst willkürliche Ausdeutung des Aristoteles, vgl. Capelle 179, 6. – [4] ἀπαθής meint daher: durch keinerlei Einwirkungen von anderer Seite affizierbar. Vgl. übrigens Capelle 179, 9.

62 Ebenda:

Kein Ding ist vollständig vom anderen abgesondert oder geschieden, außer dem Geist.

63 fr. 11:

In jedem Ding ist ein Teil von jedem, außer dem Geist...

64 Aus fr. 12:

Jeder Geist ist gleichartig, der größere und der kleinere. Kein anderes Ding aber ist gleich irgendeinem ⟨anderen⟩.[1]

65 Aus fr. 12 Anfang:

Der Geist hat seine Macht allein aus sich selbst.[2]

a. Wie allwissend, ist der Geist auch ⟨relativ⟩ allmächtig

66 Aus fr. 12:

Über alles, was da Seele hat, Größeres und Kleineres, hat der Geist die Herrschaft. Auch über die gesamte Wirbelbewegung hat der Geist die Gewalt...

67 Aus fr. 12:

Der Geist hat die größte Kraft.

68 fr. 14:

Der Geist, der ewig ist, ist sicher auch jetzt da, wo auch alle andern Dinge sind, in der umgebenden Masse (der Stoffe, die noch ungeschieden sind) und in dem, was sich ⟨wieder⟩ damit vereinte, und in dem, was sich ⟨schon⟩ abgesondert hat.

69 Platon, Kratylos 413 c = 59 A 55:

Der Geist geht durch alle Dinge hindurch.[3]

[1] Diese Stellen zeigen, daß Anaxagoras den Geist als etwas schlechthin Unvergleichliches gegenüber allen andern Dingen hinstellen will. – [2] Er ist αὐτοκρατής oder, wie Platon im Sinne des Anaxagoras sagt, αὐτοκράτωρ. – [3] διὰ πάντων ἰόντα. Nach all diesem ist offenbar Anaxagoras auf dem Wege, sich den Geist völlig transzendent zu denken, vgl. Capelle 184.

b. Noch einzelne materialistisch klingende Prädikate des Geistes[1]

70 Aus fr. 12:

⟨Der Geist⟩ ist das feinste und reinste von allen Dingen.

71 Ebenda:

Jeder Geist ist gleichartig, der größere und der kleinere.

72 fr. 11:

In jedem Dinge ist ein Teil von jedem, außer dem Geist, in einigen aber ist auch Geist enthalten.

73 fr. 12 Anfang:

Der Geist ist etwas Unendliches.[2]

c. Die Kardinaleigenschaft des Geistes ist das Erkennen[3]

74 fr. 12:

Er besitzt von jeglichem Dinge jegliche Erkenntnis.

75 Ebenda:

Und alles, was sich mischte und absonderte und voneinander schied, das alles erkannte der Geist. Und wie die Dinge werden sollten und wie sie waren (soweit sie jetzt nicht mehr vorhanden sind) und wie sie sind, all das ordnete der Geist an.

[1] Capelle 180f. – [2] ἄπειρον, hierzu Capelle 180f. Übrigens bezeichnet auch der Sophist Antiphon die Gottheit als »unendlich«. – [3] vgl. Capelle 181f. Trotz einzelner noch materialistisch klingender Stellen über den Geist (s. oben) ist es unverkennbar, daß Anaxagoras förmlich danach ringt, von der materialistischen Denkweise völlig loszukommen. Das zeigen auch alle seine anderen Äußerungen über das Wesen und die Tätigkeit des Geistes.

d. Anaxagoras, der erste wirkliche Dualist[1]

76 Aristoteles, Metaphysik I 8. 989 a 30 = 59 A 61:

Wenn einer meinen sollte, daß Anaxagoras zwei Prinzipien annimmt, dürfte er der Wahrheit am nächsten kommen ...

77 Simplicius zu Aristoteles, Physik 27, 2 D. ⟨aus Theophrast⟩ = 59 A 41:

Anaxagoras ... hat als erster die Ansichten von den Prinzipien umgeändert und die fehlende Ursache[2] ergänzt. Die stofflichen ⟨Prinzipien⟩ nimmt er freilich als unendlich an ... als Urheber aber der Bewegung und der Entstehung ⟨der Dinge⟩ setzt er den Geist ...

78 Hippolytos I 8, 1 ⟨aus Theophrast⟩ = 59 A 42:

Anaxagoras setzte als Prinzipien des Weltganzen den Geist und die Materie, den Geist als das tätige, die Materie als das werdende ⟨Prinzip⟩, denn wie ⟨noch⟩ alle (Stoffe) zusammen waren, trat der Geist an sie heran und ordnete sie.

79 Nachhall dieser aristotelisch-theophrastischen Feststellung noch bei Diogenes Laertius II 6 (59 A 1):

Anaxagoras ... hat als erster über die Materie ⟨als Herrn⟩ den Geist gesetzt.

e. Noch Unklarheiten in Anaxagoras' Lehre vom Geist

80 Aristoteles, Von der Seele I 2. 404 b 1ff. = 59 A 100:

Anaxagoras aber ist darüber[3] weniger deutlich ⟨als Demokrit⟩; denn oft erklärt er den Geist als den Urheber davon, daß etwas schön und richtig ⟨eingerichtet ist⟩; bei anderer Gelegenheit aber setzt er den Geist mit der Seele gleich. Denn dieser sei in sämtlichen Lebewesen, größeren und

[1] vgl. Capelle 182f. – [2] d. h. die bewegende Ursache. – [3] Über Seele und Geist.

kleineren, edleren und geringeren.[1] – Es scheint aber doch der auf Grund seines Denkvermögens so genannte Geist[2] nicht sämtlichen Lebewesen in gleicher Weise innezuwohnen, ja nicht einmal sämtlichen Menschen.

81 Ebenda 405 a 13ff.:

Anaxagoras scheint Seele und Geist für etwas Verschiedenes zu halten ...; er gebraucht aber beide als ein und dieselbe Natur.[3]

f. Der Geist des Anaxagoras gibt zwar zum Werden des Kosmos den Anstoß,[4] aber im weiteren Verlauf der Entwicklung versagt er[5]

82 Platon, Phaidon 97 B ⟨Sokrates spricht⟩ = 59 A 47:

Wie ich aber einst jemanden aus einem Buche, wie er behauptete, des Anaxagoras, vorlesen hörte, der dort behauptete, daß der Geist es sei, der die Welt geordnet habe und von allem der Urheber sei, da freute ich mich über diese Weltursache, und es schien mir in gewisser Hinsicht wohl zuzutreffen, daß der Geist von allem der Urheber sei. Und ich glaubte, wenn das der Fall wäre, daß dann der Geist als Prinzip der Ordnung alle Dinge ordne und jedes Ding dahin stelle, wo es am besten wäre. ... So glaubte ich denn, in Anaxagoras einen Lehrmeister nach meinem Herzen gefunden zu haben über die Ursache der Dinge,[6] und ich wähnte, daß er mir zuerst sagen würde, ob die Erde flach oder rund sei, dann aber den Grund davon und die Notwendigkeit erklären würde, indem er mir das Bessere

[1] vgl. auch fr. 11 oben S. 272 und fr. 12. Wie hierbei die Einheitlichkeit des Geistes (als Weltprinzip) erhalten bleiben soll, ist nicht ganz klar. – [2] Das griechische Wort für Geist (νοῦς) bedeutet eigentlich das Denkvermögen. – [3] Nach Aristoteles differenziert also Anaxagoras bald Geist und Seele, bald behandelt er sie als identisch. – [4] vgl. oben insbesondere fr. 12. – [5] vgl. auch die Stellen bei Capelle 186, 2. – [6] d. h. der Welteinrichtung.

klarmachte und daß es besser sei, daß sie so ⟨und nicht anders⟩ wäre...

83 Ebenda 98 B:

Ich aber nahm mit glühendem Eifer die Schriften ⟨des Mannes⟩ zur Hand und las sie, so schnell ich nur konnte, damit ich möglichst rasch über das Beste und das weniger Gute unterrichtet würde. Aber aus meinen hochfliegenden Hoffnungen wurde ich jäh herabgestürzt, als ich weiter und weiter las und merkte, daß der Mann von dem Geist ⟨als Weltprinzip⟩ keinerlei Gebrauch ⟨mehr⟩ machte und keinerlei Ursachen angab, die zur Ordnung der Welt ⟨ausgereicht hätten⟩, wohl aber Luft- und Äther- und Wassermassen und viel anderes Seltsame als Ursachen anführte.

84 Aristoteles, Metaphysik I 4. 985 a 18ff. ⟨unter 59 A 47⟩:

Anaxagoras gebraucht den Geist zur Weltbildung ⟨nur⟩ als deus ex machina, und wenn er nicht weiß, aus welchem Grunde etwas notwendig so ist ⟨wie es ist⟩, dann zerrt er ihn herbei; im übrigen aber erklärt er alles andere eher für die Ursache des Weltgeschehens als den Geist.

85 Simplicius zu Aristoteles, Physik 327, 26 D. ⟨unter 59 A 47⟩:

Auch Anaxagoras läßt den Geist beiseite, wie Eudemos sagt ⟨fr. 21⟩, und läßt die Mehrheit der Dinge sich »von selbst« gestalten.[1]

III. Kosmogonie[2]

86 fr. 9:

⟨Von der durch den Geist erzeugten Wirbelbewegung.⟩ Während diese Stoffe so herumkreisen und sich ausscheiden infolge von Wucht und Schnelligkeit, denn die Schnelligkeit

[1] Aus all diesem ergibt sich, daß sich bei Anaxagoras keinerlei teleologische Naturerklärung im einzelnen findet. – [2] vgl. oben fr. 12 (S. 270).

verursacht die Wucht. Ihre Schnelligkeit aber ist überhaupt nicht mit der Schnelligkeit eines der jetzt unter den Menschen vorhandenen Dinge vergleichbar, sondern sie ist unbedingt vielmal so schnell wie diese.[1]

86a fr. 13 ⟨Simplicius zu Aristoteles, Physik 300, 27ff. D.⟩:

Daß Anaxagoras aber von dem Geist bei der Entstehung der Welt Gebrauch macht, ist klar, wenn anders nach Anaxagoras Entstehung nichts anderes ist als Ausscheidung, die Ausscheidung aber infolge der Bewegung erfolgt, Urheber der Bewegung aber der Geist ist. Äußert sich doch Anaxagoras folgendermaßen: »*Und nachdem der Geist begonnen hatte, die Bewegung zu verursachen, erfolgte die Ausscheidung von allem dem, was so in Bewegung gesetzt wurde, und alles, was der Geist in Bewegung gesetzt hatte, all das wurde voneinander geschieden. Während sich aber ⟨die Stoffe⟩ bewegten und voneinander schieden, bewirkte die Wirbelbewegung eine noch viel stärkere Scheidung derselben voneinander.*«

87 fr. 16:

Aus diesen sich ausscheidenden ⟨Stoffen⟩ ballte sich die feste Erde zusammen. Denn aus den Wolken wird Wasser ausgeschieden, aus dem Wasser Erde, aus der Erde aber werden infolge der Kälte feste Steine. Diese aber treten mehr heraus als das Wasser.

88 Simplicius zu Aristoteles, Physik 27, 2ff. (aus Theophrast) = 59 A 41:

Anaxagoras sagt, daß bei der Scheidung des Unendlichen ⟨d. h. der unendlichen chaotischen Stoffmasse⟩ das Verwandte zueinander strebte...

89 Hippolytos I 8, 2 = 59 A 42:

Die Gesamtheit der vom Geist in Bewegung gesetzten ⟨Stoffe⟩ hätte an der Bewegung teilgenommen und das Gleiche sich miteinander vereint.

[1] Wie die jetzt auf Erden vorhandenen.

90 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 295 a 9ff. = 59 A 88:

Wenn jetzt die Erde gezwungen ist, in ihrer Lage zu verharren, dann hat sie sich auch einst zusammengeballt, indem sie infolge der Wirbelbewegung nach der Mitte hin gedrängt wurde. Denn das nehmen alle ⟨Physiker⟩ infolge der Vorgänge in dem nassen Element und in der Luft als Ursache davon an. Denn in diesen ⟨Bereichen⟩ bewegt sich stets das Größere und Schwerere nach der Mitte des Wirbels hin. Daher behaupten auch alle, die eine Entstehung des Weltalls annehmen, daß die Erde sich in der Mitte zusammengeballt habe.

91 Simplicius zu Aristoteles, Physik 520, 28 D.:

Von den Philosophen, die behaupten, daß die Erde in ihrer Lage verharre, von der unter ihr lagernden Luft getragen, auf der sie wie ein Deckel ruhte, da sie flach und paukenförmig ist, und sie nicht entweichen lasse – haben diese Meinung augenscheinlich Anaximenes, Anaxagoras und Demokrit vertreten.

92 Theophrast, Geschichte der Pflanzen III 1, 4 = 59 A 117:

Anaxagoras behauptet, daß die Luft Keime von allem enthielte und daß diese zusammen mit dem ⟨Regen-⟩wasser heruntergekommen seien und die Pflanzen erzeugt hätten.

93 Irenaeus II 14, 2 = 59 A 113:

Anaxagoras ... lehrt, daß die Lebewesen aus Samen entstanden seien, die vom Himmel auf die Erde herabfielen.[1]

94 Aetius V 19, 23 = 59 A 112:

⟨Epikur lehrt,⟩ die Lebewesen seien Teile des Kosmos, wie das auch Anaxagoras und Euripides annehmen.

95 Vgl. Euripides, Chrysippos fr. 839:

Die gewaltige Erde und der Äther des Zeus: Er, der Er-

[1] vgl. Capelle 190. Unklar bleibt, welche Rolle der Geist bei der Urentstehung der Lebewesen und ebenso, welche er bei ihrer jetzigen Geburt spielt.

zeuger der Götter und Menschen; sie ⟨die Erde⟩ aber gebiert, nachdem sie die feuchten Tropfen empfangen, die sterblichen Wesen; sie gebiert Nahrung und die Geschlechter der Tiere, und so gilt sie mit Recht als die Allmutter.

96 Aetius II 8, 1 = 59 A 67:

Diogenes ⟨von Apollonia⟩ und Anaxagoras behaupten, nach der Bildung des Kosmos und dem Hervorgehen der Lebewesen aus der Erde habe sich der Kosmos von selber nach seiner südlichen Seite zu geneigt.[1]

IV. Vom Menschen

97 Aristoteles, Von den Teilen der Tiere IV 10. 687 a 7ff. = 59 A 102:

Anaxagoras behauptet, der Mensch sei das klügste der Lebewesen, weil er Hände habe. ⟨Hierzu Aristoteles:⟩ Wahrscheinlich aber ist, daß er, weil er das klügste aller Wesen ist, Hände bekommen hat.[2]

98 Vgl. gegenüber dieser Nachricht des Aristoteles Anaxagoras fr. 21 b ⟨= Plutarch, Vom Zufall 3 S. 98 F⟩:

Aber in all diesen Beziehungen sind wir Menschen schlechter als die Tiere gestellt, doch – wie Anaxagoras sagt – wir benutzen unsere eigene Erfahrung, unser Gedächtnis und unsere Klugheit und Kunst und ⟨so⟩ zeideln und melken wir ⟨sie⟩ und bringen ⟨ihre Erzeugnisse⟩ in unsere Gewalt.

1. Von den Unterschieden der Intelligenz

99 Aus fr. 12:

Jeder Geist ist gleicher Art, der größere wie der kleinere.[3]

[1] vgl. Capelle 190f. – [2] vgl. aber Capelle 192. – [3] vgl. Capelle 192f.

2. Erkenntnislehre[1]

100 fr. 7:

Daher können wir die Menge der sich ⟨aus der Urmischung⟩ *ausscheidenden Stoffe weder durch die Vernunft noch auf Grund der sinnlichen Erfahrung*[2] *erkennen.*

101 fr. 21:[3]

Infolge der Schwäche unserer Sinne sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu erkennen.

102 fr. 21 a:

Die sichtbaren Dinge[4] *bilden die Grundlage der Erkenntnis des Unsichtbaren.*

[1] Hierzu aber Capelle 195f. – [2] Denn das bedeutet hier ἔργῳ im Gegensatz zu λόγῳ. – [3] vgl. oben S. 252 und 262 Nr. 33. – [4] d. h. die Erkenntnis des Sichtbaren.

NEUNTES KAPITEL

Leukippos

Vorbericht. Empedokles von Akragas und Anaxagoras von Klazomenai, so verschieden diese beiden Denker auch sind, sie haben in ihrer Weltansicht doch das gemeinsam, daß sie beide auf Grund der eleatischen Ontologie das Seiende als unentstanden, unveränderlich und unvergänglich anerkennen und doch – auf Grund der sinnlichen Erfahrung und der Lehre des Herakleitos vom rastlosen Werden – Vielheit und Bewegung der Dinge im Gegensatz zu Parmenides als wirklich voraussetzen, so daß sie sich gezwungen sehen, eine Mehrheit von Seienden anzunehmen, denen sie die bewegende Ursache als ein von ihnen gesondertes Prinzip gegenüberstellen. Beide Denker sind also, wenn auch in verschiedener Klarheit und Schärfe, Dualisten. Wenn aber gegenüber der grandiosen, wenn auch oft so phantastischen Naturspekulation des Empedokles das Denken des Anaxagoras eine gewaltige Ernüchterung, einen ausgesprochenen Rationalismus, bedeutet, so sollte doch der dritte und letzte große Versuch, die Quintessenz der parmenideischen Ontologie mit der Lehre des Herakleitos in Einklang zu bringen, noch eine weitere Ernüchterung und dabei den konsequentesten Monismus bedeuten, den das klassische Altertum hervorgebracht hat. Der Begründer dieses Monismus, der als Begründer der Atomtheorie eine mehr als zweitausendjährige Nachwirkung, bis in die jüngste Phase der modernen Naturwissenschaft hinein, haben sollte, ist Leukippos, ein Denker, über dessen Lebensgang wir nur so viel mit Sicherheit wissen, daß er, in seiner Heimat Milet aufgewachsen, dann – wie einst Xenophanes und Pythagoras – über See in den fernen Westen gezogen, in der unteritalischen Griechenstadt Elea Schüler des Zenon geworden ist und von diesem grundlegende Einwirkungen auf sein philosophisches Denken empfangen hat. Später, sicher erst im gereiften Alter, ist er dann nach dem thrakischen Abdera übergesiedelt und hat dort, sicher erst nach 450 v. Chr., wahrscheinlich sogar erst ein bis zwei Jahrzehnte später,[1] eine Philosophenschule gegründet.

[1] Die Veröffentlichung von Leukippos' Schrift (oder Schriften) wird man aber wohl kaum nach 430 ansetzen dürfen.

Bevor wir uns aber der Lehre des Leukippos zuwenden, muß leider ein Wort über die historische Existenz des Mannes gesagt werden. Haben doch einige neuere Forscher hohen Ranges, wie Tannery und Erwin Rohde, neuerdings auch Nestle, geglaubt, diese leugnen zu sollen. Den Anlaß hierzu hat eine leichtfertige Äußerung des Epikur gegeben, der ebenso wie sein Nachfolger Hermarchos behauptet hat, dieser Leukippos habe nie gelebt. Wie Epikur zu dieser befremdlichen Behauptung gekommen ist, das hat am besten der größte Kenner und Erforscher der Vorsokratiker Hermann Diels aufgeklärt, dessen Worte hier darum wörtlich angeführt seien: »Die Schriften der älteren Abderiten d. h. des Leukipp und Demokrit scheinen im 4. Jahrhundert bereits ohne Unterschied der Verfasser in einem a potiori genannten corpus Democriteum vereinigt gewesen zu sein. Aristoteles und Theophrast, die in Makedonien wie in Assos mit der Schule der Abderiten in Verbindung getreten zu sein scheinen, hatten Genaueres von dieser über den Stifter Leukippos und seine Schriften erfahren. Daher erscheint bei ihnen, und fast nur bei ihnen, eine deutliche Sonderung des leukippischen und demokritischen Nachlasses.« – Es sind also wahrscheinlich die Schriften des Leukippos zusammen mit der unendlich zahlreicheren Schriftenmasse seines ihn tief in den Schatten stellenden großen Schülers Demokrit, dessen naturphilosophische Hauptlehren sich in allem Wesentlichen mit denen seines Lehrers Leukippos deckten, auf die folgenden Generationen der abderitischen Schule gekommen; dabei ist aber schon früh der Autorname des Leukippos im Titel oder zu Anfang seiner Schriften verlorengegangen und so sind diese, wie die mit ihnen vereinigte Schriftenmasse des Demokrit, als Werke dieses letzteren betrachtet worden, so daß Epikur, der mehr als 40 Jahre später als Aristoteles geboren ist, von der Person des Leukippos – der wie alle älteren Denker gänzlich hinter seinen Werken zurücktrat und auch von seinem Jünger Demokrit, damaligem literarischen Brauche gemäß, in seinen Schriften nicht mit Namen erwähnt war –, wie überhaupt von der Existenz des Leukippos keinerlei sichere Spur mehr fand und diese daher, freilich reichlich vorschnell, leugnete, wie denn historische Kritik die schwächste Seite des Epikur ist. Aber gegenüber dieser leichtfertigen Behauptung des Epikur wiegt die Autorität des Aristo-

teles und die seines großen Schülers Theophrast so schwer, daß an ihren Angaben über Leukippos niemals hätte gezweifelt werden dürfen. Aristoteles nennt in seinen Schriften an wenigstens zehn Stellen Leukippos als Vertreter gewisser Lehren, vor allem als Begründer der Atomtheorie, darunter neunmal zusammen mit Demokrit, den er dabei einmal geradezu als Schüler des Leukippos bezeichnet. Und Theophrast, der große Historiker der vorsokratischen Philosophie,[1] der den Demokrit ebenfalls Schüler des Leukippos nennt, hat im Gegensatz zu den späteren Alexandrinern »die große Weltordnung«,[2] die diese dem Demokrit zuschrieben, ausdrücklich als ein Werk des Leukippos erklärt. Diese Zeugnisse des Aristoteles und Theophrast sind für unser historisches Urteil schlechterdings entscheidend. Von einer »Leukippischen Frage« kann man daher überhaupt nicht sprechen, wie denn auch unter den Lebenden alle wirklichen Kenner der Überlieferung von den vorsokratischen Philosophen (mit einer einzigen Ausnahme) mit Recht die historische Existenz des Leukippos als absolut sicher betrachten.[3]

Doch nun zur Genesis der epochemachenden Lehre des Leukippos, der Atomtheorie, die einen ganz neuen und zweifellos den genialsten Lösungsversuch gegenüber dem metaphysischen Grundgegensatz zwischen Herakleitos und Parmenides bedeutet. Was hat den Leukippos zur Atomistik geführt? Schon Aristoteles entwirft einen Grundriß der Genesis der Atomlehre,[4] der aber in mehr als einer Hinsicht der Erläuterung und Ergänzung bedarf. Schon Empedokles hat von kleinsten Elementteilchen gesprochen, die, als mikroskopisch kleine Splitterchen nebeneinandergeschichtet, die Grundlage der Körperwelt bilden – eine Anschauung, deren Bedeutung für die Entstehung der Atomlehre erst von Walter Kranz in das rechte Licht gestellt worden ist –,[5] aber den entscheidenden Anstoß zu dieser hat doch erst Zenon gegeben, dessen Einfluß auf das Denken seines »Schülers« Leukippos eben-

[1] vgl. die Einleitung S. 17ff. – [2] Den μέγας διάκοσμος. – [3] Im übrigen sei gegenüber Nestles verfehlter Wiederaufnahme der Behauptung Epikurs auf die eingehenden Widerlegungen verwiesen, die Diels in der Vorrede zur 4. Aufl. seiner »Vorsokratiker« (1922) und der Verfasser dieses Buches in der Berliner Philol. Wochenschr. 1922, Nr.46 gegeben haben. – [4] Wir geben diesen unten auf S. 291ff. wieder. – [5] s. Hermes 47 (1912), 24f.

so tiefgreifend wie unverkennbar ist: durch seine scharfsinnigen Beweise gegen die Vielheit und die Bewegung der Dinge,[1] die er auf Grund seines Prinzipes der Dichotomie, d. h. der bis ins Unendliche fortgesetzt gedachten Zweiteilung der Körper, gegeben hatte, war der Eleat auf den Begriff *unendlich* kleiner Stoffteilchen geführt worden; unter dem Eindruck seiner Argumente hat offenbar auch Anaxagoras den *Begriff des unendlich Kleinen* in seiner Stofflehre verwertet, wie er denn ganz in der Weise des Eleaten die unendliche Teilbarkeit der Dinge mit größter Zuversicht behauptet. In diametral entgegengesetzter Richtung wirkt diese Lehre des Zenon auf Leukippos ein. Denn, offenbar durch sie zu schärfstem Nachdenken über dies Problem gereizt, ist er, im schärfsten Gegensatz zu Zenons These, zu seiner *Entdeckung des Atombegriffs* gekommen. Hier fragen wir uns: warum ging hier Leukippos nicht den gleichen Weg wie sein älterer Zeitgenosse Anaxagoras? Was war es, das ihn mit zwingender Notwendigkeit dahin führte,das scheinbar unwiderlegliche Axiom seines Lehrers (von der bis ins Unendliche möglichen Teilbarkeit der Körper) zu verwerfen und so den Begriff des Atomes zu finden? Es waren offenbar folgende Erwägungen, die in der Hauptsache schon Aristoteles und nach ihm Simplicius aufgedeckt haben:[2] es muß gewisse feste, nicht weiter teilbare Urteilchen der Dinge geben.[3] Denn, um sie bis ins Unendliche zerlegen zu können, müßten sie auch bis ins Unendliche kleinste Hohlräume enthalten, da ohne ein »Leeres« in einem Körper seine Zerlegung undenkbar ist. Wäre eine solche Zerlegung der Stoffe bis ins Unendliche möglich, wie Zenon behauptet, dann müßten alle sichtbaren Dinge ausschließlich aus aneinanderstoßenden Hohlräumen bestehen, so daß es außer diesen Hohlräumen überhaupt nichts Festes gäbe, sondern überhaupt alles gänzlich leer von Substanz wäre. Zenons Dichotomie der Dinge bis ins Unendliche, die gänzlich abstrakt, d. h. rein mathematisch gedacht war, erweist sich also in der Wirklichkeit, d. h. physikalisch, als undurchführbar. Es müssen also *die* Teilchen Materie, durch die die Körper Zusammenhang ihrer Masse haben, gänzlich frei von irgendwelchem Leeren, d. h. sie müssen »ganz voll« sein und daher nicht weiter

[1] vgl. oben S. 173ff. – [2] vgl. unten S. 290ff. – [3] ἄτομα oder ἀδιαίρετα d. h. nicht ⟨weiter⟩ zerlegbare ⟨Teilchen⟩.

zerlegbar. Denn eine Zerlegung, d. h. Teilung eines Körpers ist nur auf Grund eines leeren Raumes in ihm möglich. Was überhaupt kein Leeres enthält, ist aber nicht nur unteilbar, sondern überhaupt unverletzbar.[1] Aus solchen Atomen, die ihrerseits natürlich keine weiteren Teile haben, bestehen daher alle sichtbaren Körper, die ihrerseits, je nach der Art ihrer Zusammensetzung, zwischen ihren Urbestandteilen, den Atomen, mehr oder weniger Hohlräume enthalten, wie man umgekehrt, bei immer weiter fortgesetzter Teilung eines Stückes Materie, schließlich auf ihre unsichtbar kleinen Urbestandteile kommen muß, die nicht weiter teilbar, d. h. »Atome« sind.

Diese Atome nun unterscheiden sich untereinander durch dreierlei: ihre Gestalt, Lage und Anordnung (Gruppierung). Da Leukipp und Demokrit die Sinnenwelt nicht nur als Schein, sondern als auf Wirklichkeiten beruhend annehmen, diese Welt aber zahllose Verschiedenheiten an Gestalt, Farbe, Geschmack usw. aufweist, so gibt es für sie auch zahllose Verschiedenheiten der Gestalt der Atome. Auf diesen drei Grundunterschieden der Atome,[2] deren stoffliche Substanz bei allen ein und dieselbe ist, beruht die Verschiedenheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge überhaupt, wie ja auch aus denselben Wortelementen, d. h. denselben Buchstaben der Text einer Tragödie so gut wie der einer Komödie aufgebaut ist.[3] Und wie Entstehen und Vergehen auf dem Zusammentreten oder Auseinandergehen der Atome beruht – in dieser Grundanschauung stimmt Leukippos mit Empedokles und Anaxagoras durchaus überein –, so beruht die Veränderung eines solchen Dinges ausschließlich auf der sich verändernden Anordnung und Lage seiner Atome.

Solche Veränderung ist aber überhaupt nur auf Grund der Annahme eines »Leeren« begreiflich. Denn jede Veränderung wie jedes »Leiden« erfolgt in der Art, daß sich vermittels des Leeren die Auflösung und der Untergang vollziehen (indem in die Hohlräume in den Körpern fremdartige Stoffe eindringen und das ursprüngliche Gefüge der Atome zersprengen), wie ja auch das

[1] ἀπαθές. – [2] An sich unterscheidet sich das einzelne Atom vom anderen nur durch seine Gestalt (den Unterschied auch der Größe lehrt erst Demokrit). – [3] Ein Vergleich, der sich übrigens bei genauerem Zusehen als unzutreffend erweist.

Wachstum (organischer Substanzen) nur so vorstellbar ist, daß in die kleinsten Hohlräume des betreffenden Organismus unmerklich weitere feste Urteilchen, d. h. Atome (in diesem Fall offenbar dem Organismus verwandter Art) eindringen (und ihn dadurch ausdehnen).

Das »Volle« – die zahllosen, unsichtbar kleinen Atome – und das »Leere« sind daher die Urgründe der sichtbaren Welt. Denn die zweite Grundvoraussetzung der atomistischen Physik ist eben die Annahme des leeren Raumes (wobei unter dem Leeren der nur von Luft angefüllte Raum verstanden wird). Diese Annahme – die übrigens höchstwahrscheinlich schon vor Parmenides einzelne Pythagoreer vertreten hatten[1] – ist nach Leukippos absolut notwendig, weil ohne das Leere weder die Bewegung noch die Vielheit der Körper begreiflich wäre. Auch die Verdichtung gewisser Körper ist nur unter dieser Voraussetzung erklärlich und ebenso das Wachstum (der Organismen). Wie wir sehen werden, haben die Atomisten, d. h. höchstwahrscheinlich schon Leukippos, die Existenz des leeren Raumes sogar schon auf experimentellem Wege nachzuweisen gesucht.[2]

Dies Leere, das Leukippos im Gegensatz zum »Vollen«, d. h. dem Raumerfüllenden, dem »Seienden«, auch das »Nichtseiende« nennt, existiert nach seiner Meinung also genau so gut wie das »Volle«, das »Seiende«. Leukippos' Vorgänger, vor allem die Eleaten, auf deren Boden er in einer anderen Hinsicht durchaus steht, hatten freilich die Existenz des leeren Raumes als des »Nichtseienden« auf das nachdrücklichste geleugnet. Und hier tut nun Leukippos, der klar erkannte, daß ohne das Leere weder Bewegung noch Vielheit denkbar wäre, den zweiten entscheidenden Schritt, indem er das Leere, wenngleich er es gegenüber dem Vollen, d. h. dem Körperlichen, dem »im eigentlichen Sinne Seienden«, als das »Nichtseiende« bezeichnet, doch als wirklich annimmt, indem er den Mut hat, zu behaupten, das »Nichtseiende«, d. h. der leere Raum, existiere ebensogut wie das Seiende. Diese Anerkennung der Realität des Leeren durch Leukippos ist in der Geschichte des Denkens auch deswegen von fundamentaler Bedeutung, weil hier zum erstenmal etwas als wirklich er-

[1] vgl. Gomperz 144 und 439. – [2] vgl. unten S. 297 Nr. 12 Ende.

klärt, ja erwiesen wird, das nicht körperlicher Natur, weder sicht- noch greifbar, sondern nur im Denken erfaßbar ist. Hierdurch wird ein völlig neuer Begriff der Wirklichkeit angebahnt (den übrigens, wenn auch von ganz anderer Seite her, auch schon Anaxagoras in seiner Lehre vom Geist gefunden hatte). Denn hiermit ist im Prinzip der altionische Materialismus auch durch denjenigen Denker überwunden, der gerade als der Begründer des am stärksten materialistischen philosophischen Systems der Antike gilt.[1]

Wie der Wandel der Dinge in der sichtbaren Welt niemals aufhört, so sind auch die Atome in ewiger Bewegung. Wie das »Volle«, d. h. die Gesamtheit der Atome, immer da war, d. h. von Ewigkeit her besteht, so ist auch seine Bewegung anfangs- und endlos. Stoff und Bewegung sind voneinander untrennbar. Die Bewegung der Atome bedarf offenbar für Leukippos keiner weiteren Ableitung. Hier hat auf ihn augenscheinlich die Grundanschauung der milesischen Hylozoisten, eines Anaximandros und eines Anaximenes, nachgewirkt, zu deren letzten Jüngern Leukippos als Sohn derselben Stadt vor seiner Ausfahrt in den fernen Westen vermutlich noch persönliche Beziehungen gehabt hat. Denn so gewiß die leukippischen Atome, jedes für sich genommen, das vollkommene Abbild des parmenideischen »Seienden« sind, wenn auch milliardenfach zersplittert, so sicher ist die Annahme einer anfangs- und ursachlosen Bewegung eine äußerst merkwürdige Auswirkung des altionischen Monismus. Denn man darf über der klassischen Einfachheit dieser Atomlehre, wenn man sie historisch-kritisch betrachtet, doch nicht übersehen, daß zwischen der Anschauung der alten Milesier und den Begründern der Atomlehre nicht nur ein volles Jahrhundert, sondern auch eine gewaltige Entwicklung des philosophischen Denkens liegt. Für einen Anaximandros, der den unendlichen Stoff als eine lebendige, schöpferische Einheit faßte, war der hylozoistische Monismus das natürliche Ergebnis seiner ebenso naiven wie grandiosen Spekulation gewesen; für Leukippos dagegen, der einen Empedokles

[1] Diesen wichtigen Punkt hat zuerst Burnet § 175 (wenn auch ohne die leukippische Entdeckung mit der des Anaxagoras zu vergleichen) treffend betont (S. 307 der deutschen Ausgabe von 1913). In der 3. Aufl. (London 1920) ist der Satz gestrichen.

mit seiner Lehre von Liebe und Streit, die in den Elementen kreisen, und einen Anaxagoras, den Begründer der Lehre vom welterweckenden Geist, zu Zeitgenossen hatte, zwei Denker also, die den Stoff und die ihn bewegende Kraft grundsätzlich unterschieden hatten, lag die Sache völlig anders. Und das um so mehr, als er die Welt nicht aus einer zusammenhängenden Masse, sondern aus zahllosen, voneinander räumlich getrennten Atomen entstehen ließ, Atomen, die er sich nicht als belebt und daher auch nicht mit eigenem Zielstreben begabt, sondern nur in planloser, hin und her irrender Bewegung – vielleicht nach Analogie der von uns »Sonnenstäubchen« genannten Körperchen – gedacht hat. Wenn daher Aristoteles die Frage nach der Urbewegung der Atome, d. h. nach dem Ursprung ihrer ersten Bewegung aufwirft, so erscheint das von s e i n e m Standpunkt aus durchaus berechtigt, und wir verstehen seinen und Theophrasts Tadel hier vollkommen. Die Urbewegung der leukippischen Atome ist eben einfach ein metaphysisches Axiom; eine Begründung, die ihre ursprüngliche Bewegung begreiflich machte, wird daher überhaupt nicht gegeben. Wenn wir daher fragen: »wie war es möglich, daß Leukippos, der zweifellos die dualistischen Lehren des Empedokles und des Anaxagoras genau gekannt hat, trotzdem eine fast rein mechanische Weltansicht begründete?« so dürfte die Antwort etwa folgendermaßen lauten: da er die Bewegung der Dinge für wirklich hielt, so galt es auch, zumal die Wirklichkeit der Bewegung von den Eleaten auf das heftigste bestritten wurde, diese Bewegung zu erklären. Der »Geist« des Anaxagoras aber, der sofort, nachdem er zur Bildung der Welt den Anstoß gegeben, wieder in Untätigkeit versank, so daß sich alles Weitere auf rein mechanischem Wege entwickelte, erschien dem Leukippos vermutlich als selbständige kosmische Urkraft ebenso mythisch wie die Weltmächte des Empedokles »Liebe« und »Streit«. Wie aber dann ein erstes Bewegendes außerhalb der Masse des Stoffes finden? Das mußte ihm bei dem damaligen Stande des philosophischen Denkens als aussichtslos erscheinen. Bei seinem Nachdenken über dies Grundproblem jeder Kosmogonie ist ihm augenscheinlich eines Tages der Gedanke gekommen: wie aber, wenn die Urbewegung überhaupt keine außerstoffliche Ursache hat, sondern eine Ureigenschaft des Stoffes selbst ist? Dann bedarf es

ja eines besonderen Faktors der Welterklärung, der als »erstes Bewegendes« wirkt, überhaupt nicht mehr. Und hier wirkt auf ihn offenbar die Erinnerung an die Grundanschauung seiner großen milesischen Geistesahnen, die den Stoff als von sich aus bewegt betrachtet hatten. Und so schien das Problem in verblüffend einfacher Weise gelöst: die Atome sind von sich aus in immerwährender Bewegung.[1]

Wie sich Leukippos die Entstehung der Welt oder vielmehr zahlloser Welten aus der Masse von Atomen dachte, darüber sollen uns nachher die doxographischen Berichte selbst belehren und ebenso über seine wahrhaft revolutionäre Folgerung aus der Atomlehre in betreff der Erkenntnis der Sinnenwelt überhaupt, wie andererseits über seine gleichfalls auf der Atomlehre beruhenden Vorstellungen von der Seele und von der Physiologie des Gesichtssinnes.

Leukippos' rein mechanistische und materialistische Weltanschauung hat vor allem sein großer Schüler Demokrit von Abdera aufgenommen, mannigfach erweitert und durch Hereinziehung anderer Gebiete der Philosophie höchst bedeutsam ergänzt.[2] Und 120 Jahre später ist der Atomismus dann von Epikur zur Grundlage seiner gesamten Philosophie gemacht worden, wodurch er dann – vor allem durch Lukrez, dann durch Cicero, Seneca u. a. der Nachwelt übermittelt – auf die Denker der Renaissance und noch weit darüber hinaus – es seien nur die Namen Descartes und Galilei genannt – eine gewaltige Nachwirkung geübt hat. Aber auf die hohe griechische Philosophie der klassischen Zeit hat er überhaupt keine tiefere Einwirkung gehabt. Nicht nur, daß er für Denker wie Sokrates, dessen Denken ganz dem Menschen als geistig-sittlichem Wesen gilt, überhaupt nichts bedeutet; auch Platon und Aristoteles haben, trotz gelegentlicher Berücksichtigung einzelner demokritischer Lehren, die atomistische Weltanschauung durchaus abgelehnt. Für Platon wie für seinen großen Schüler Aristoteles erwies sich die Atomlehre als völlig unfähig, das seelische Leben des Menschen zu erklären, ge-

[1] Im übrigen orientiert über die beiden sich gegenüberstehenden modernen Ansichten von der Urbewegung der leukippischen Atome (gegenüber der auch von mir nicht geteilten Zellers die von Brieger und Liepmann) gut Nestle bei Zeller 1098f. – [2] vgl. unten S. 392ff.

schweige denn ihm Ziel und Richtung zu geben, und für Aristoteles scheiterte sie vor allem gegenüber den Rätseln der organischen Welt, deren Erforschung sein eigenes Denken, zumal in seiner letzten Periode, vor allem zugewandt ist.

A. Die Atomlehre

—

I. Entstehung der Atomlehre

1 Simplicius zu Aristoteles, Physik 28, 4ff. = 67 A 8:

Leukippos aus Elea oder aus Milet (denn beide Städte werden als seine Heimat angegeben),[1] der ein Jünger des Parmenides in der Philosophie gewesen ist, ist in der Frage nach dem Seienden nicht denselben Weg wie Parmenides und Xenophanes gegangen, sondern, wie man glaubt, den entgegengesetzten. Denn während jene das All als eins, unbeweglich und unentstanden und als begrenzt annahmen und über das Nichtseiende nicht einmal nachzudenken erlaubten, nahm Leukippos unendlich viele und in ewiger Bewegung begriffene Elemente an, die Atome nämlich, und eine unendliche Menge ihrer Formen, weil kein Grund vorhanden wäre, daß etwas mehr so als so wäre, und weil er sah, daß Entstehung und Veränderung in den Dingen ohne Aufhören sei. Ferner ⟨lehrte er⟩, daß das Seiende um nichts mehr als das Nichtseiende existiere, und daß beide in gleicher Weise Ursachen für die Entstehung der Dinge seien. Denn da er die Substanz der Atome als fest und voll annahm, erklärte er, sie wären das Seiende und bewegten sich in dem leeren Raum, den er das Nichtseiende nannte, und er behauptete, daß dieser nicht weniger existiere als das Seiende. (In ähnlicher Weise setzte auch sein Schüler

[1] Leukippos' Heimat ist wahrscheinlich Milet, von wo er dann, herangewachsen, nach Elea übergesiedelt ist. Erst später hat er dann in Abdera eine Schule gegründet.

Demokrit aus Abdera als Prinzipien das Volle und das Leere...)

2 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 8. 324 b 35ff. = 67 A 7:

Leukipp und Demokrit haben über alle Erscheinungen auf Grund wissenschaftlicher Methode und ein und derselben Theorie geurteilt, indem sie den Ausgangspunkt der Natur gemäß nahmen; denn einigen der alten Denker[1] schien das Seiende notwendig eines und unbewegt zu sein. Denn das Leere sei das Nichtseiende; Bewegung aber sei unmöglich, wenn es nicht ein Leeres gäbe, das abgesondert ⟨von der Materie⟩ wäre. Und ebensowenig könnte es eine Vielheit von Dingen geben, wenn es nichts gäbe, was diese trennt...

3 Ebenda 325 a 23ff.:

Leukippos aber glaubte eine Theorie ⟨gefunden⟩ zu haben, die im Einklang mit der Sinneswahrnehmung weder Entstehen noch Vergehen noch Bewegung noch die Vielheit der Dinge aufhöbe. Hierin stimmte er mit der Erscheinungswelt überein,[2] mit den Anhängern der Einheitslehre[1] aber darin, daß keine Bewegung ohne ein Leeres möglich sei, und er behauptet, daß das Leere »nicht seiend«,[3] daß ⟨aber⟩ von dem Seienden nichts »nicht« seiend wäre. Denn das im eigentlichen Sinne Seiende sei das ganz Volle. Aber dieses sei nicht eins, sondern unendlich an Menge und infolge der Kleinheit seiner Masse unsichtbar. Diese ⟨Seienden⟩ bewegten sich in dem Leeren (denn es gäbe ein Leeres), und wenn sie sich vereinigten, bedeute das Entstehen; wenn sie sich trennten, Vergehen. Sie wirkten und litten aber, je nach der Art ihrer zufälligen Berührung; denn insofern sei nicht ⟨nur⟩ ein einziges ⟨Seiendes⟩. Und wenn sie sich miteinander vereinigten und verflöchten, bewirkten sie Entstehung. Aus dem wirklich Einen aber hätte niemals eine

[1] d. h. den Eleaten. – [2] d. h. er nahm die Welt der ⟨sinnlichen⟩ Erscheinungen ⟨insofern als wirklich⟩ an. – [3] μὴ ὄν.

Vielheit ⟨von Dingen⟩ entstehen können und aus einer wirklichen Vielheit von Dingen ein Einziges, sondern das sei unmöglich. Sondern, wie Empedokles und einige andere Denker behaupten, daß ein Leiden vermittels Poren erfolge, so finde jede Veränderung und jedes Leiden auf diese Weise statt, indem die Trennung und das Vergehen vermittels des leeren Raumes erfolge, und ebenso das Wachstum, indem feste ⟨Teilchen⟩ unmerklich in ein ⟨Leeres⟩ eindrängen. Auch Empedokles muß ungefähr denselben Standpunkt wie Leukippos einnehmen. Es seien nämlich gewisse feste ⟨Teilchen⟩, die unteilbar seien, wenn es nicht auf allen Seiten miteinander zusammenhängende Poren gäbe. Das aber ist unmöglich. Denn dann würde es überhaupt nichts Festes geben, sondern nur Poren, d. h. nur leeren Raum. Notwendig müssen also die sich berührenden Teilchen ⟨der Körper⟩ unteilbar sein, dagegen die Zwischenräume zwischen ihnen, die Empedokles Poren nennt, leer. Ebenso äußert sich auch Leukippos über das Wirken und Leiden ⟨der Stoffe⟩.

4 **Ebenda 325 b 24ff.:**

Gerade wie Platon im »Timaios« schreibt; denn nur darin unterscheidet er sich von der Auffassung des Leukippos, daß dieser feste ⟨Körperchen⟩, Platon aber Flächen[1] als unteilbare ⟨Einheiten⟩ ansetzt und Leukippos lehrt, daß jedes der unteilbaren festen Körperchen durch zahllose Formen bestimmt ist, während Platon nur eine begrenzte Zahl annimmt; denn beide nehmen Ureinheiten an, die unteilbar und durch Formen bestimmt sind. Infolgedessen dürften für Leukippos die Entstehungen und die Trennungen zweierlei Art sein: vermittels des Leeren und vermittels der Berührung (denn auf diese Weise ist ein jedes ⟨jeder Körper⟩ teilbar), für Platon dagegen nur vermittels der Berührung. Denn er leugnete die Existenz des leeren Raumes.

[1] Tim. 53 C ff.

5 Aristoteles, Metaphysik I 4. 985 b 4ff. = 67 A 6:

Leukippos und sein Schüler Demokrit erklären als Elemente das Volle und das Leere, indem sie das eine als seiend ⟨= wirklich⟩, das andere als nichtseiend ⟨= nicht wirklich⟩ erklären, und von ihnen das Volle und Feste als das Seiende, das Leere und Lockere dagegen als das Nichtseiende. (Daher behaupten sie auch, das Seiende existiere um nichts mehr als das Nichtseiende, wie ja auch das Leere um nichts weniger als der ⟨volle⟩ Körper existiere) und diese seien als Materie die Ursachen der Dinge. Und gerade wie diejenigen Philosophen, die die zugrundeliegende Substanz als eine einzige setzen, die übrigen Dinge aus den Veränderungen dieser entstehen lassen, indem sie das Dünne und das Dichte als Grundlagen ihrer Veränderungen setzen, geradeso behaupten auch diese Philosophen, daß die Unterschiede ⟨der Urkörper⟩ die Ursachen der übrigen Dinge seien. Diese Unterschiede nun seien drei: Gestalt, Anordnung und Lage. Denn ⟨behaupten sie⟩ das Seiende unterscheide sich nur durch Gestalt, Anordnung und Lage. ... Es unterscheide sich nämlich das A vom N durch die Gestalt, das A N vom N A durch die Anordnung, das ⌶ vom H durch die Lage.

6 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 1. 314 a 21ff. = 67 A 9:

Leukipp und Demokrit behaupten, daß aus unteilbaren Körpern die übrigen Dinge zusammengesetzt seien; diese ⟨Körper⟩ aber seien unendlich an Zahl und Gestalt. Sie selber aber ⟨die übrigen Dinge⟩ unterschieden sich voneinander ⟨durch die Atome⟩, aus denen sie beständen, und durch deren Lage und Anordnung.

7 Ebenda 315 b 6:

Leukipp und Demokrit, die die Atome erfunden haben, lassen die Veränderung und Entstehung aus diesen erfolgen: durch ⟨ihre⟩ Trennung und Vereinigung das Ent-

stehen und Vergehen, durch ⟨ihre⟩ Anordnung und Lage die Veränderung. Da sie an die Wahrheit der Erscheinungswelt glaubten, die Erscheinungswelt aber voller Gegensätze und unendlich ist, so setzten sie die Atome als unendlich ⟨an Zahl⟩ an, so daß infolge der Wandlungen des Zusammengesetzten ein und dasselbe Ding dem einen und dem anderen als entgegengesetzt vorkäme, und daß es seinen Platz verändere, wenn ihm nur wenig beigemischt würde, und daß es überhaupt ein anderes zu sein scheine, wenn nur eins ⟨nur ein Atom⟩ seinen Platz verändert hätte. Entsteht doch aus denselben Buchstaben die Tragödie so gut wie die Komödie.

8 Aristoteles, Vom Himmel III 4. 303 a 4ff. = 67 A 15:

Es sind auch nicht, wie gewisse andere Philosophen, wie Leukipp und Demokrit aus Abdera, behaupten, die Naturvorgänge begreiflich. Denn sie behaupten, es wären die ersten Größen[1] an Zahl unendlich, an Größe unteilbar, und es entstände weder aus Einem Vieles noch aus Vielem Eines, sondern infolge der Verflechtung und Verklammerung dieser würden alle Dinge hervorgebracht. Denn in gewissem Sinne machen auch diese Philosophen sämtliche Dinge zu Zahlen und aus Zahlen.[2] Denn wenn sie das auch nicht deutlich sagen, so meinen sie das doch. Ferner, da sich die Körper[1] durch ihre Gestalt unterschieden, es aber zahllose Gestalten gäbe, behaupten sie, es wären auch die einfachen Körper[1] unendlich an Zahl. Wie beschaffen aber und welches die Gestalt eines jeden der Elemente[1] ist, darüber haben sie nichts Bestimmtes ausgesagt, sondern nur dem Feuer schreiben sie die Kugelgestalt zu. Luft und Wasser aber und die übrigen Elemente unterscheiden sie ⟨nur⟩ durch die Größe und Kleinheit ⟨ihrer Atome⟩, in der Meinung, daß ihre Natur ⟨= Substanz⟩ gewissermaßen ein Sammelsurium sämtlicher Elemente[1] wäre.

[1] Die Atome. – [2] vgl. Burnet[3] § 173 Ende.

9 Simplicius zu Aristoteles, Physik 925, 10ff. D. = 67 A 13:

Die Philosophen aber, die den Gedanken an die Teilung ⟨der Stoffe⟩ bis ins Unendliche aufgegeben hatten, in der Meinung, daß wir nicht imstande wären, die Dinge bis ins Unendliche zu zerlegen und hierdurch die Endlosigkeit der Zerlegung zu erweisen, behaupteten, daß die Körper aus *unteilbaren* ⟨Körperchen⟩ beständen und in unteilbare zerlegt würden. Nur, daß Leukipp und Demokrit als Grund für die Unteilbarkeit der Urkörper nicht nur die Unverletzlichkeit ⟨dieser⟩ halten, sondern auch ihre Kleinheit und die Tatsache, daß sie keine Teile haben. Epikur[1] dagegen hat die Meinung, sie hätten keine Teile, aufgegeben; vielmehr behauptet er, sie seien unteilbar infolge ihrer Unverletzlichkeit. Und Aristoteles hat oft die Ansicht des Leukipp und Demokrit widerlegt, und vielleicht hat Epikur später infolge jener Argumente, die ⟨von Aristoteles⟩ gegen die Teillosigkeit vorgebracht waren, da er ⟨Epikur⟩ mit der Lehre des Leukipp und Demokrit von den Urkörperchen einverstanden war, zwar ihre Unverletzlichkeit aufrechterhalten, dagegen die Meinung, daß sie keine Teile hätten, aufgegeben, weil er glaubte, daß sie deswegen[2] von Aristoteles widerlegt würden.

II. Von den verschiedenen Formen der Atome

10 Cicero, Vom Wesen der Götter I 66 = 67 A 11:

Jene Ruchlosigkeiten des Demokrit oder auch schon vor ihm des Leukippos, daß es gewisse Körperchen gäbe, und zwar die einen[3] glatt, die anderen rauh, die einen rund,

[1] fr. 268 Usener. – [2] Wegen der Meinung, daß die Atome Teile hätten. – [3] Ich ergänze hier mit Plasberg (et alia quaedam).

andere dagegen eckig oder hakenförmig, andere gekrümmt und gleichsam einwärts gebogen wären, und daß aus ihnen Himmel und Erde gebildet sei, ohne den Zwang einer Natur, vielmehr infolge eines rein zufälligen Zusammentreffens[1] – diese Meinung hast du, Velleius, bis heute behalten.

III. Das Leere

11 Aristoteles, Vom Himmel I 7. 275 b 29ff. = 67 A 19:

Wenn aber das All kein zusammenhängendes ⟨Ganzes⟩, sondern – wie Leukipp und Demokrit behaupten – durch das Leere getrennt ist, dann muß die Bewegung aller Dinge ⟨Stoffe⟩ notwendig ein und dieselbe sein. Denn es ist durch die Atome getrennt. Ihre Substanz aber sei ein und dieselbe, gerade wie wenn ein jedes von ihnen für sich allein Gold wäre.

12 Aristoteles, Physik IV 6. 213 a 27ff. = ⟨unter 67 A 19⟩:

Die Menschen aber verstehen unter dem Leeren einen Zwischenraum, in dem kein sinnlich wahrnehmbarer Körper vorhanden ist. In der Meinung aber, daß alles Wirkliche ⟨ein⟩ Körper sei, sagen sie, daß das, in dem überhaupt nichts ist, leerer Raum sei. Daher sei das von Luft Erfüllte leer. Man muß daher nicht das beweisen, daß die Luft etwas ⟨Wirkliches, Körperhaftes⟩ ist, sondern, daß es keinen anderen Zwischenraum der Körper gibt, weder in abstracto noch in Wirklichkeit, der den ganzen Körper durchsetzt, so daß er keine ⟨durchweg⟩ zusammenhängende Masse ist (was eben Demokrit, Leukippos und viele andere Physiker behaupten), oder auch wenn es etwas ⟨Leeres⟩ außerhalb des ganzen Körpers gibt, der in sich ⟨durchweg⟩ zusammenhängt. Diese ⟨Physiker⟩ nun fassen das Problem

[1] dieser Körperchen ⟨= Atome⟩.

nicht am richtigen Ende an; das tun vielmehr diejenigen, die die Existenz des Leeren behaupten. Sie bringen als Argument hierfür erstens vor, daß sonst eine örtliche Bewegung unmöglich sei (das meint Fortbewegung vom Ort und Wachstum). Das ist die eine Weise, auf die sie beweisen, daß es ein Leeres gibt. Zweitens die Tatsache, daß offenbar einige ⟨Körper⟩ sich zusammenziehen und verdichten. Drittens, daß auch das Wachstum bei allen Dingen vermittels des leeren Raumes zu erfolgen scheint. Als Beweis verwenden sie auch viertens das Experiment mit der Asche, die ebensoviel Wasser aufnimmt wie das leere Gefäß.[1]

13 Simplicius zu Aristoteles, Physik 648, 12ff. D. = 67 A 20:

Leukippos und Demokrit behaupteten nicht nur, daß es im Kosmos einen leeren Raum gäbe, sondern auch außerhalb des Kosmos.

IV. Die Bewegung der Atome

1. Die Urbewegung der Atome

14 Aristoteles, Metaphysik I 4.985 b 20ff. = 67 A 6:

Über die Bewegung der Dinge aber, woher sie ihren Ursprung nimmt oder wie sie vor sich geht, haben auch diese Philosophen, ähnlich wie die anderen, sich nicht weiter viel Gedanken gemacht.

15 Vgl. hierzu Alexander von Aphrodisias 36, 21 H.:

Aristoteles spricht von Leukippos und Demokrit. Diese behaupten nämlich, daß die Atome in Bewegung versetzt würden, wenn sie einander stießen oder gegeneinander gestoßen würden. Woher aber die naturgemäße Bewegung

[1] d. h. ein ⟨lose⟩ mit Asche gefülltes Gefäß nimmt ebensoviel Wasser in sich auf, wie wenn es ganz leer wäre.

ihren Ursprung nimmt, das sagen sie nicht. Denn die Bewegung infolge gegenseitigen Stoßens ist eine gewaltsame Bewegung und nicht naturgemäß; die gewaltsame Bewegung aber ist später als die naturgemäße.

Vgl. auch oben S. 291 Nr. 3.

16 Vgl. auch Nr. 1 (oben S. 290):

Leukippos nahm als zahllose und in ewiger Bewegung begriffene Elemente die Atome an...

17 Aristoteles, Vom Himmel III 2. 300 b 8ff. = 67 A 16:

Daher müßten Leukipp und Demokrit, wo sie behaupten, daß die Urkörperchen in dem unendlichen Leeren in ewiger Bewegung begriffen seien, darüber Auskunft geben, was für eine Bewegung sie meinen und welches ihre naturgemäße Bewegung ist.

18 Vgl. hierzu Simplicius 583, 20 H. ⟨unter 67 A 16⟩:

Sie behaupteten, daß die von ihnen gelehrten Urkörper, d. h. die Atome, in dem unendlichen Leeren infolge von Gewalt in ewiger Bewegung begriffen seien...

19 Aristoteles, Metaphysik XII 6. 1071 b 31ff. = 67 A 18:

Daher nehmen einige Philosophen, wie Leukipp und Platon, eine ewige Tätigkeit an; denn sie behaupten, die Bewegung sei ewig. Aber warum das der Fall sei und was das für eine Bewegung ist, das sagen sie nicht, auch nicht den Grund, falls sie so oder so[1] erfolgt.

2. Die Vereinigung oder Trennung der Atome verursacht Entstehen oder Vergehen

20 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 242, 15ff. H. = 67 A 14:

Sie hielten die Prinzipien für unzerlegbar, unteilbar und

[1] Ich lese hier mit Diels εἰ ὡδὶ ⟨ἢ⟩ ὡδί.

unverletzbar, weil sie voll ⟨massiv⟩ seien und überhaupt kein leerer Raum in ihnen wäre. Denn die Zerlegung erfolge vermittels des in den Körpern vorhandenen leeren Raumes; diese Atome aber, die in dem unendlichen Leeren voneinander getrennt seien und sich durch Gestalt, Größe,[1] Lage und Anordnung unterschieden, bewegten sich in dem leeren Raum und, aufeinandertreffend, stießen sie zusammen; und die einen prallten voneinander ab, wie es sich gerade träfe, andere dagegen verflöchten sich miteinander infolge der Symmetrie ihrer Formen, Größe, Lage und Anordnung und blieben zusammen; auf diese Weise erfolge die Entstehung der zusammengesetzten Körper.

Auch die Veränderung[2] der Körper erfolgt vermittels des leeren Raumes. Vgl. oben (S. 291 f,) in Nr. 3 und (S. 293 f.) in Nr. 7.

3. Weltbildung

21 Diogenes Laertius IX 30ff. ⟨indirekt aus Theophrast⟩ = 67 A 1:

⟨Leukippos lehrt,⟩ daß die Welten entständen, indem Körper ⟨= Atome⟩ in den leeren Raum stürzten und sich miteinander verflöchten. Und infolge der Bewegung entstände zufolge ihrem Wachstum[3] die Substanz der Gestirne. ... Das All sei unendlich; von ihm sei der eine Teil voll ⟨von Substanz⟩, der andere leer. Diese ⟨Teile⟩ nennt er auch Elemente. Und die Welten aus ihnen[4] seien unzählige und lösten sich ⟨dereinst⟩ wieder in sie auf. Die Welten aber entständen folgendermaßen:[5] es bewegten sich infolge von Losreißung aus dem Unendlichen[6] viele Körper von Gestalten aller Art in einem riesigen leeren Raum. Diese ball-

[1] Lehrte wirklich schon Leukippos diesen Unterschied der Atome? – [2] ἀλλοίωσις. – [3] d. h. dadurch, daß sich an die zusammengeballten Atommassen immer weitere ansetzten. – [4] Die aus den Atomen und dem Leeren entstehen. – [5] vgl. mit dem folgenden Bericht den unter 67 A 24 (auf S. 301 f.). – [6] Aus der unendlichen Masse.

ten sich zusammen und bewirkten ⟨so⟩ eine einzige Wirbelbewegung. Infolge dieser stießen sie ⟨aneinander⟩,[1] und wie sie auf alle mögliche Weise herumgewirbelt wurden, da sonderte sich für sich das Gleiche zum Gleichen.[2] Da sie aber infolge ihrer Masse nicht mehr im Gleichgewicht herumwirbeln konnten, entwichen die feinen ⟨Teilchen⟩ von ihnen in das äußere Leere, gerade als ob sie durchgesiebt würden;[2] die übrigen aber blieben zusammen und, miteinander verflochten, eilten sie zusammen miteinander dahin und bildeten eine erste kugelförmige Zusammenballung. Diese umfaßte in sich wie eine Haut[3] allerlei Körper. Wie diese nun infolge des Widerstandes der Mitte herumkreisten, wurde die umgebende Haut dick,[4] da infolge der Berührung mit dem Wirbel die einander benachbarten Massen andauernd zusammenströmten. Und so sei die Erde entstanden, indem die zur Mitte getriebenen Massen zusammenblieben. Andererseits wuchs die umschließende Haut selber infolge der weiteren Zuströmung[5] der von außen kommenden Körper. Und selber durch den Wirbel herumgerissen, ergriff sie von allem, was sie berührte, Besitz. Von diesen ⟨Massen⟩ verflochten sich einzelne miteinander und bildeten eine zusammengeballte Masse, die zuerst feucht und schlammig war; als sie aber getrocknet waren und mit dem Wirbel des Ganzen zusammen herumkreisten, da wurden sie glühend und bildeten die Substanz der Gestirne.

Es sei aber der Kreis der Sonne der äußerste, der des Mondes dagegen der Erde am nächsten, während die anderen Gestirne zwischen diesen beiden wären. Und sämtliche Gestirne seien infolge der Schnelligkeit ihrer Bewegung glühend; die Sonne aber würde auch von den Gestirnen in

[1] Ergänzung nach Diels. – [2] vgl. hiermit Demokrit fr. 164. – [3] Das dann folgende Wort ἀφίστασθαι ist unverständlich. – [4] Ich lese hier mit Reiske παχύν (statt λεπτόν). – [5] Ich lese hier mit Rohde ἐπείσρυσιν (statt ἐπέχρυσιν).

glühenden Zustand versetzt. Der Mond dagegen habe nur wenig Anteil am Feuer. Es würden aber Sonne und Mond verfinstert ... ⟨Lücke!⟩ (Die schiefe Lage des Tierkreises aber sei dadurch erfolgt),[1] daß sich die Erde nach Süden neigte. Die nördlichen Gegenden aber hätten dauernd Schnee, Kälte und Frost. Und die Sonne verfinstere sich selten, der Mond dagegen beständig, weil ihre Kreise ungleich wären.

Und wie es Entstehung der Welt gäbe, so gäbe es auch ihr Wachstum, Dahinschwinden und Untergang, infolge einer gewissen Notwendigkeit; welcherart aber diese ist, macht er nicht klar.

Hiermit ist zu kombinieren der andere uns erhaltene Bericht[2] über die leukippische Kosmogonie, der von einem Epikureer stammt.[3]

22 Aetius I 4, 1ff. = 67 A 24:

Die Welt nun, die eine runde Gestalt hat, hat sich folgendermaßen gebildet: da sich die Atome, deren Bewegung planlos und zufällig ist, ständig mit größter Schnelligkeit bewegten, trafen viele von ihnen, die eine Fülle von Unterschieden an Gestalt und Größe aufweisen, an demselben Punkte zusammen. Wie diese sich aber an demselben Punkte vereinigten, da sanken alle, die größer und schwerer waren, nach unten. Alle aber, die klein, rund, glatt und glitschrig waren, die wurden infolge des Zusammentreffens der Atome hinausgedrängt und in die Höhe emporgetrieben. Wie nun die Kraft des Stoßes aufhörte, sie in die Höhe zu treiben, und der Stoß sie nicht weiter emportrieb, da wurden sie, da sie gehindert wurden, wieder hinabzusinken, in die Regionen gedrängt, die imstande waren, sie

[1] Ergänzung von Diels. – [2] Zwischen beiden Berichten bestehen jedoch noch manche Differenzen. Auch enthalten beide manche Unklarheiten im einzelnen, so daß manches für uns unsicher bleibt. – [3] vgl. Diels, Doxographi Graeci 58. Dieser Bericht ist ein Auszug aus der »großen Weltordnung« des Leukippos.

aufzunehmen. Das aber waren die des Umkreises, und an diesen legte sich die Masse der Atome herum. Und da sie sich miteinander verflochten, bildeten sie infolge ihrer Lagerung im Kreise das Himmelsgewölbe. Die Atome aber, die dieselbe Natur[1] haben (im übrigen aber an Form und Größe mannigfache Unterschiede haben, wie ich gesagt habe), bildeten, wie sie in die Höhe hinausgestoßen wurden, die Substanz der Gestirne. Die Masse der ausdunstenden Körper traf auf die Luft und drängte diese hinaus. Wie sich diese aber infolge der Bewegung in Wind wandelte und die Gestirne mit herumnahm, führte sie diese im Kreise mit herum und hielt ihre jetzige Kreisbewegung in der Höhe aufrecht. Und dann entstand aus den sich nach unten senkenden Massen die Erde, dagegen aus den in die Höhe getriebenen das Himmelsgewölbe, Feuer und Luft. Da aber noch viele Materie in der Erde eingeschlossen war, wurde, als sich diese infolge der Schläge durch die Winde und der von den Gestirnen ⟨ausgehenden⟩ Luftströmungen verdichtete, alle feinteilige Gestaltung dieser[2] unter starken Druck gesetzt und brachte so die feuchte Substanz hervor. Da diese aber flüssig war, wurde sie nach den hohlen Gegenden getrieben, die sie aufnahmen und bedecken konnten, oder[3] das Wasser lagerte sich für sich ab und höhlte die unter ihnen liegenden Gegenden aus.

V. Unzählige Welten

23 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 202, 16ff. = 67 A 21:

Leukippos und Demokrit behaupten, daß sich unzählige Welten in dem unendlichen Leeren aus zahllosen Atomen bildeten.

[1] Dieselbe Substanz. – [2] Der Erde. – [3] Dieser Satz mit »oder« stammt offenbar erst von Epikur, der stets mehrere Möglichkeiten der Naturerklärung anzuführen pflegte.

VI. »Notwendigkeit« des Werdens und Vergehens, überhaupt des Weltgeschehens

24 Leukippos fr. 2 ⟨= Aetius I 25, 4⟩:

Leukippos sagt, alles geschähe infolge einer Notwendigkeit,[1] die identisch sei mit dem Verhängnis.[2] Er sagt nämlich in seiner Schrift »Vom Geist«:[3] »*Nichts geschieht von selbst, sondern alles infolge eines ⟨begreiflichen⟩ Grundes und unter dem Druck*[4] *der Notwendigkeit.*«

B. Der Mensch

—

I. Erkenntnistheoretische Folgerungen aus der Atomlehre

25 Simplicius zu Aristoteles, Physik 36, 1ff. = 67 A 14:

Leukippos und Demokrit, die die Urkörper, die die kleinsten von allen sind, Atome nannten, erklärten, daß die einen Stoffe infolge des Unterschiedes ihrer Atome an Gestalt, Lage und Anordnung warm und feurig würden, nämlich die, welche aus spitzeren, feinteiligeren und gleichgeschichteten Atomen beständen, dagegen kalt und wässerig diejenigen, bei denen das Gegenteil der Fall sei, und die einen hell und leuchtend, die andern trübe und dunkel.

26 Aetius IV 9, 8 = 67 A 32:

Die andern Philosophen glauben, daß die sinnlichen Eigenschaften der Dinge von Natur sind;[5] dagegen meinen Leukippos, Demokrit und Diogenes,[6] sie beruhten nur auf der

[1] ἀνάγκη. – [2] εἱμαρμένη. – [3] Der Titel dieser Schrift (περὶ νοῦ) ist freilich (als leukippisch) ganz problematisch. – [4] So treffend Diels. – [5] d. h. objektive Wirklichkeit sind. – [6] Diogenes von Apollonia, der auch sonst von Leukippos beeinflußt ist. Vgl. Zeller 355 und 1061, 2.

herkömmlichen Meinung,[1] d. h. auf unseren ⟨subjektiven⟩ Eindrücken und ⟨diesen entsprechender⟩ Meinung. Nichts aber sei ⟨an sich⟩ wahr oder begreiflich, außer den ersten Elementen, den Atomen und dem Leeren. Nur diese seien von Natur,[2] dagegen wären die aus diesen ⟨den Atomen und dem Leeren⟩ zusammengesetzten Dinge,[3] die sich durch die Lage, Anordnung und Gestalt ⟨ihrer Atome⟩ voneinander unterschieden, nur akzidentiell.[4]

27 Epiphanias gegen die Ketzereien III 2, 9 = 67 A 33:

Auch Leukippos von Milet, nach anderen aus Elea, ist ein Eristiker. Auch er lehrt, daß das All sich im Unendlichen ⟨Leeren⟩ befinde, daß aber alles ⟨nur⟩ auf Grund von Sinneseindrücken und ⟨subjektiver⟩ Meinung geschähe und nicht in Wirklichkeit, und daß es nur so erscheine wie das Ruder im Wasser.[5]

II. Die Seele und der Lebensprozeß

28 Aristoteles, Von der Seele I 2. 404 a 1ff. = 67 A 28:

Demokrit erklärt die Seele für eine Art Feuer und Warmes. Denn von den unzähligen »Formen« oder Atomen (nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele, ähnlich wie die sogenannten »Schabsel«,[6] die in den Strahlen, die durch die

[1] νόμῳ. – [2] d. h. objektiv wirklich. – [3] d. h. die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften dieser. – [4] συμβεβηκότα. Gemeint ist: die verschiedenen sinnlichen Eigenschaften der Dinge beruhten ausschließlich auf der verschiedenen Gestalt, Lage und Anordnung ihrer Atome, d. h. sie seien nur subjektiver Natur, nicht objektiv wirklich. – [5] d. h. wie ein Ruder, das, halb im Wasser, halb außerhalb desselben befindlich, für unser Auge eine gebrochene Linie bildet, während es in Wahrheit eine ungebrochene, d. h. völlig gerade ist. (Beliebtes Beispiel für die Subjektivität unserer Sinneswahrnehmungen überhaupt.) Diese Lehre des Leukippos (in 54 A 32 u. 33) enthält bereits die dann von Demokrit bewußt vollzogene Unterscheidung von primären und sekundären Eigenschaften der Dinge. Vgl. auch Zeller 1062, 1. – [6] d. h. Sonnenstäubchen.

Fenster dringen, sichtbar werden, denn)[1] die alle umfassende Mischung dieser nennt er Urbestandteile des Naturganzen – ähnlich denkt auch Leukippos –; von diesen bildeten die kugelförmigen die Seele, weil Atome von solcher Gestalt am besten durch alles hindurchdringen und die übrigen in Bewegung setzen könnten, zumal sie[2] auch selber in Bewegung wären. Sie glaubten nämlich, die Seele sei es, die die Lebewesen in Bewegung setze. Daher sei auch die Atmung von entscheidender Bedeutung für das Leben. Denn da die Atmosphäre die Körper zusammendrücke und von den Atomen diejenigen herausdränge, die den Lebewesen die Bewegung ermöglichten, weil sie ⟨jene Atome⟩ auch selber in ewiger Bewegung wären, da käme ihnen dadurch Hilfe, daß andere Atome derselben Gestalt[3] von außen infolge der Einatmung hineindrängen. Denn diese hinderten auch die in den Lebewesen ⟨noch⟩ vorhandenen zu entweichen, indem sie die ⟨sie⟩ zusammendrückende und pressende ⟨Atmosphäre⟩ zugleich zurückdrängten. Und ⟨Menschen und Tiere⟩ lebten, solange sie dies tun könnten.[4]

29 Aetius IV 3, 7 ⟨unter 54 A 28⟩:

Nach Leukippos besteht die Seele aus Feuer.

30 Aetius V 25, 3 = 67 A 34 ⟨in Beantwortung der Frage, ob Schlaf und Tod die Seele oder den Körper angehen⟩:

Leukippos sagt, daß ⟨der Schlaf⟩ nicht nur ⟨durch Vorgänge⟩ des Körpers erfolge,[5] sondern durch Ausscheidung der feinen Atome, wenn diese größer sei als das Eindringen des seelischen Feuers ⟨der Feueratome⟩. Ein stärkeres

[1] Die eingeklammerten Worte scheidet Diels als Glossen aus, während sie Hicks S. 212ff. beibehält. – [2] Die kugelförmigen, d. h. Feueratome. – [3] d. h. kugelförmige Feueratome. – [4] d. h. atmen. Vgl. zu dem obigen Stück die fast genau entsprechende Lehre des Demokrit (68 A 106, unten S. 424f.). – [5] Der Text dieser Stelle ist zum Teil verderbt (vgl. auch Zeller 1117, 2) und auch durch Diels noch nicht endgültig geheilt.

Überwiegen jener Ausscheidung aber verursache den Tod. Denn ⟨Schlaf und Tod⟩ seien Schicksale der Seele, nicht des Körpers.[1]

III. Wahrnehmen und Denken

31 Aetius IV 8, 5 = 67 A 30:

Leukippos und Demokrit erklären die Sinneswahrnehmungen und das Denken für Veränderungen des Körpers.

32 Ebenda 8, 10:

Leukippos, Demokrit und Epikur behaupten, die Sinneswahrnehmung und das Denken erfolgten, indem von außen kleine »Bilder« ⟨an uns⟩ herankämen. Denn keinem Menschen sei das eine oder das andere ohne das auf ihn treffende Bildchen möglich.

1. Erklärung des Sehens

33 Aetius IV 13, 1 = 67 A 29:

Leukippos, Demokrit und Epikur meinen, daß das Sehen infolge des Eindringens von Bildchen zustande käme.

34 Vgl. Alexander von Aphrodisias, Von der Sinneswahrnehmung 24,14 ⟨unter 67 A 29⟩:[2]

Demokrit sagt, Sehen bedeute: das Spiegelbild von den gesehenen Gegenständen empfangen. Es ist aber Spiegelbild das in der Pupille sich abspiegelnde Bild, wie das ebenso bei den anderen durchsichtigen Substanzen der Fall ist, die imstande sind, das Spiegelbild in sich zu bewahren. Es glauben aber Demokrit und vor ihm Leukippos und später Epikur und seine Jünger, daß gewisse Bildchen, die ⟨von

[1] Ich lese nach Zellers Vermutung (1119, 1) (anstatt σώματος, οὐ ψυχῆς) ψυχῆς, οὐ σώματος. – [2] Über Theophrast als Quelle des Alexander hier und über Leukippos als Begründer der atomistischen Seh-Theorie vgl. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. XV (1902), S. 138.

den Gegenständen⟩ ausströmen und den Gegenständen gleichgestaltet sind, von denen sie ausströmen (das aber sind die sichtbaren Gegenstände), auf die Augen der Sehenden treffen ⟨in die Augen der Sehenden eindringen⟩ und daß so das Sehen zustande kommt.

35 Ebenda S. 56, 12:

Sie erklärten gewisse Bildchen, die von den gesehenen Gegenständen dauernd ausströmen und diesen gleichgestaltet sind und in das Auge eindringen, als Ursache des Sehens. Forscher dieser Art waren Leukippos und Demokrit, die auch aus der Nebeneinanderlagerung der wegen ihrer Kleinheit unsichtbaren Atome den Sinneseindruck der Zwischenfarben[1] erklärten.

36 Aetius IV 14, 2 = 67 A 31:

Leukippos, Demokrit und Epikur behaupten, die Spiegelbilder entständen infolge der Widerstände, auf die die Bildchen stießen, die sich von uns aus bewegten, sich aber auf der Oberfläche des Spiegels zusammenballten und dann zu ihrem Ausgangspunkte ⟨unserem Körper⟩[2] zurückkehrten.

[1] d. h. die zwischen den vier Hauptfarben liegenden Farben. – [2] bzw. unserem Auge.

ZEHNTES KAPITEL

Eklektiker und Epigonen

Vorbericht. Nach den drei großen Lösungsversuchen des metaphysischen Grundproblems (vom Sein und Werden) ist die eigentlich schöpferische Kraft der vorsokratischen Naturphilosophen erloschen; wir finden wirklich nur noch Eklektiker und Epigonen. Ein augenfälliges Beispiel dieses Eklektizismus bietet die Philosophie des Diogenes von Apollonia, dessen Schriften im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts verfaßt sind und damals sogar in der attischen Komödie (so in Aristophanes' »Wolken«) verspottet werden. Die Philosophie des Diogenes ist ein Versuch, den materialistischen Monismus der Milesier mit dem teleologischen Gesichtspunkt des Anaxagoras zu vereinen, oder, wie Zeller es genauer ausdrückt, der Versuch, die Ansicht des Anaximenes (der ja die Luft als Weltprinzip annahm) gegen die Neuerung des Anaxagoras (durch dessen Lehre vom selbstherrlichen Geist) teils zu retten, teils durch sie zu ergänzen. Bemerkenswert ist hierbei die Energie, mit der Diogenes den monistischen Standpunkt der Ionier aufrechterhält und in höchst beachtlicher Weise begründet. Freilich, je energischer er beide Seiten seines Prinzips, die stoffliche und die geistige, zu entwickeln sucht, um so klarer tritt das Widerspruchsvolle, ja Unmögliche seines Unterfangens hervor. Andererseits ist es für den Standpunkt des Diogenes äußerst bezeichnend, daß er es kühnlich unternimmt, Gott und Welt zu erklären, ohne dabei die entscheidende Wendung, die die Entwicklung der vorsokratischen Philosophie durch die Ontologie des Parmenides genommen hatte, irgendwie zu berücksichtigen. Schon in dieser Tatsache liegt ein tiefgreifendes Urteil über das Niveau seiner philosophischen Leistung. Auf alle Fälle aber bleibt Diogenes der relativ bedeutendste Vertreter dieses Eklektizismus, der nicht mehr imstande ist, wirklich neue und große philosophische Ideen hervorzubringen.

Auf der andern Seite kann uns die Philosophie der jüngeren Herakliteer zeigen, daß wir hier wirklich typisches Epigonentum vor uns haben. Sie treiben die Lehre des Meisters vom Fluß aller Dinge derartig auf die Spitze, daß sie daraus folgern, daß

man dann überhaupt von keinem Dinge (weil ja ein jedes in ständiger Veränderung begriffen ist) die Wahrheit erkennen oder überhaupt etwas Bestimmtes wissen könne. Einzelne von ihnen wagen daher gar keine Behauptungen mehr aufzustellen. Aber noch mehr: Herakleitos hatte auch ein und demselben Dinge gegensätzliche Eigenschaften beigelegt, wobei er freilich übersehen hatte, daß ein und demselben Ding gegensätzliche Eigenschaften zu gleicher Zeit nur in verschiedener Beziehung zukommen können. Hier aber entdecken seine Jünger nicht etwa den logischen Fehler des Meisters; sie fußen vielmehr darauf, indem sie daraus folgern, daß man von allem alles aussagen, also auch nicht lügen könne, und berühren sich hier mit Gedanken des Protagoras und anderer Sophisten. – Während so das Grundergebnis dieser Herakliteer eine absolute Skepsis ist, wie wir das an Kratylos sehen, eine Skepsis, die zur Unfruchtbarkeit und damit zum Aussterben verurteilt ist, konservieren andere von ihnen, nicht weniger blind, die kindliche Astrophysik des Meisters (der gemeint hatte, daß sich die Sonne aus dem vom Meere aufsteigenden Dünsten täglich neu entzünde), also gerade die schwächste Seite seiner Physik! –
Nur ihre Ansätze zur Sprachphilosophie sollten eine gewisse Beachtung finden, wobei sie sich freilich, wie jeder Leser von Platons Dialog »Kratylos« weiß, in Verfechtung ihrer These, daß die Worte das wirkliche Wesen der Dinge ausdrücken, zu den grotesken Etymologien verstiegen.
Von diesen »Eklektikern« und »Epigonen«, von denen man bei Diels noch manche andere Nachrichten lesen kann, werden daher hier nur diese Proben als besonders charakteristische Beispiele gegeben.[1]

DIOGENES VON APOLLONIA

1 fr. 1 = Diogenes Laertius X 57:

Der Anfang seiner Schrift lautet so: »*Zu Beginn jeder Untersuchung muß man meines Erachtens als Ausgangspunkt*[2]

[1] Über Ekphantos vgl. in dem Kapitel »Die jüngeren Pythagoreer«. –
[2] als Grundlage der Erörterung.

eine unbestreitbare Tatsache nehmen; die Ausdrucksweise aber muß einfach und ernst sein.«

2 Simplicius zu Aristoteles, Physik 25, 1 D. ⟨aus Theophrast⟩ = 64 A 5:

Diogenes von Apollonia, der so ziemlich der jüngste von den Philosophen ist, die sich mit diesen Fragen[1] beschäftigt haben, hat das meiste in eklektischer Weise geschrieben, in der er sich teils an die Lehre des Anaxagoras, teils an die des Leukippos anlehnte. Als Grundstoff des Weltganzen erklärt auch er die Luft, die unbegrenzt und ewig sei. Aus dieser entstände, je nachdem, ob sie sich verdichte oder verdünne und sich in ihrem Zustande verändere, die Gestalt der anderen Dinge. (Und dieses berichtet Theophrast von Diogenes. Und die Schrift des Diogenes, die bis auf meine Zeit gekommen ist,[2] die »Von der Natur« betitelt ist,[3] nennt deutlich die Luft als dasjenige, aus dem alles andere entsteht.)

3 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 6. 322 b 12ff. = 64 A 7:

Und wirklich, man muß das Werden der Dinge aus einem einzigen Prinzip statuieren, und hierin hat Diogenes recht, wenn er sagt: »Wenn nicht alle Dinge aus einem einzigen Urgrunde stammten, wäre es unmöglich, daß sie aufeinander einwirkten, wie z. B. daß ein warmer Gegenstand kalt und dann wieder warm wird. Denn nicht die Wärme und die Kälte wandeln sich ineinander, sondern offenbar der zugrunde liegende Stoff.«[4]

4 fr. 2:

Nach meiner Ansicht sind, um es gleich ganz zu sagen, alle Dinge Veränderungen aus demselben Urstoff, überhaupt ein und dasselbe. Und das liegt auf der Hand. Denn wenn die

[1] mit denen der Naturphilosophie. – [2] Simplicius (im 6. Jahrhundert n. Chr.) hat also selber die Schrift des Diogenes noch vor Augen gehabt. – [3] Der Titel stammt erst aus alexandrinischer Zeit. – [4] d. h. das materielle Substrat geht in verschiedene (bzw. entgegengesetzte) Zustände über.

Dinge, die es jetzt in dieser Welt gibt, Erde und Wasser und Luft und Feuer und alles, was sonst in dieser Welt zur Erscheinung kommt – wenn davon eines von den anderen wesensverschieden wäre, d. h. ein anderes seiner eigenen Natur nach wäre und es nicht als ein und dasselbe sich vielfach wandelte und veränderte, dann könnten sich die Dinge auf keine Weise miteinander vermischen oder eins dem andern nützen oder schaden; es könnte auch keine Pflanze aus der Erde hervorsprießen oder ein Tier oder irgend etwas anderes entstehen, wenn ⟨eben⟩ die Dinge nicht so zusammengesetzt wären, daß sie ein und dasselbe wären. Vielmehr sind all diese Dinge ⟨nur⟩ Veränderungen ein und desselben Grundstoffes und nehmen bald diese, bald jene Gestalt an und kehren ⟨schließlich⟩ in denselben Grundstoff zurück.

5 Philodem, Von der Frömmigkeit c. 6 b = 64 A 8:

Diogenes rühmt den Homer, weil er nicht in mythischer Weise, sondern der Wahrheit gemäß über die Gottheit spreche. Denn er halte Zeus für die Luft, da er sage, daß Zeus alles wisse.

6 fr. 8:

Aber das ist m. E. klar, daß ⟨das Urwesen⟩ groß und stark und ewig und unvergänglich ist und vieles weiß.

7 Philemon fr. 91[1] = 64 C 4:

Ich bin der, dem niemand, weder Gott noch Mensch, verborgen ist, auch nicht bei einer einzigen Tat, selbst nicht bei einer, die er erst tun will oder schon längst getan hat – ich, die Luft, die man auch Zeus nennen kann. Ich bin, was ⟨nur⟩ Gott vermag, allenthalben: hier in Athen, dort in Patras, auf Sizilien, in sämtlichen Städten, in sämtlichen Häusern, ja in euch allen! Es gibt keine Stätte, wo

[1] Verse aus einer Komödie des Philemon, wo die Lehre des Diogenes von seinem Weltprinzip gut imitiert wird.

die Luft nicht wäre. Wer aber allenthalben ist, der weiß notwendig alles, da er ja überall ist.

8 fr. 3:

Denn es wäre unmöglich, daß ⟨der Urstoff⟩ so ohne Wirkung des Geistes verteilt wäre, daß er bei allen Dingen ein bestimmtes Maß innehielte, bei Winter und Sommer, Tag und Nacht, Regen und Wind und schönem Wetter. Wenn man ⟨nur⟩ nachdenken will, wird man finden, daß auch die anderen Dinge in der denkbar schönsten Ordnung sind.

9 fr. 5:

Und meines Erachtens ist ⟨der Stoff⟩, der Denkvermögen besitzt, das, was von den Menschen die Luft genannt wird. Von diesem werden sie alle gelenkt, und er herrscht über alle. Denn eben dieser ist, dünkt mich, Gott; er ist allenthalben, ordnet alles und ist in jeglichem Dinge. Und es gibt nichts, was nicht an ihm Anteil hätte. Es hat aber kein Ding in gleicher Weise an ihm teil wie das andere, sondern es gibt vielerlei Arten, wie der Luft selber, so auch des Denkvermögens. Denn sie ist vielgestaltig, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald ruhiger, bald in stärkerer Bewegung. Und es gibt in ihr noch viele andere Veränderungen wie auch zahllose Unterschiede an Geschmack und Farbe. Und von allen Lebewesen ist die Seele ein und dasselbe, nämlich Luft. Diese ist zwar wärmer als die äußere, in der wir uns befinden, aber doch viel kälter als die in der Nähe der Sonne. Gleich ist nun diese Wärme bei keinem der Lebewesen (das ist ja nicht einmal bei den Menschen der Fall), sondern sie ist verschieden; freilich sind die Unterschiede nicht groß, sondern reichen nur so weit, daß noch eine Ähnlichkeit besteht. Freilich kann kein Ding, das sich verändert, genau gleich dem anderen werden, bevor es völlig dasselbe wird. Da nun die Veränderung vielgestaltig ist, sind auch die Tiere vielgestaltig und vielerlei; infolge der Mannigfaltigkeit der Verände-

rungen gleichen sie einander weder an Gestalt noch an Lebensweise noch an Denkvermögen. Trotzdem leben, sehen und hören alle Wesen auf Grund ein und desselben ⟨Urstoffes⟩, und auch ihr sonstiges Denkvermögen haben alle Wesen von ein und demselben ⟨Urwesen⟩.

10 fr. 4:

Dazu kommen noch folgende starke Beweise. Denn die Menschen und die andern Lebewesen leben durch Einatmung der Luft. Und diese ist für sie Lebensprinzip und Denkvermögen, wie in dieser Schrift klar gezeigt werden wird, und wenn sie entweicht, sterben sie, und ihr Denkvermögen hört auf.

11 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 39 = 64 A 19:

Wie Leben und Denkvermögen, so schrieb Diogenes der Luft auch die Sinnesvermögen zu ... und zwar das Geruchsvermögen der Luft, die das Gehirn umgibt. Denn diese sei dichtgedrängt zusammen und dem Geruch[1] symmetrisch. Denn das Gehirn selber und seine Äderchen seien locker...

12 Ebenda 42 = 64 A 19:

Dafür aber, daß die Luft in uns, die ⟨selber⟩ ein kleines Teilchen Gottes ist, Wahrnehmungsvermögen besitzt, sei die Tatsache ein Beweis, daß wir oft, wenn wir unser Denken auf etwas anderes richten, weder sehen noch hören.

13 Ebenda 44:

Denken täten wir vermittels der reinen und trocknen Luft. Denn die Feuchtigkeit hindere das Denken. Deshalb hätten wir im Schlaf, im Rausch und bei überladenem Magen weniger Denkfähigkeit. Daß aber die Feuchtigkeit das Denkvermögen raubt, dafür sei die Tatsache ein Beweis, daß die anderen Lebewesen ein schwächeres Denkvermögen haben. Denn sie atmeten die von der Erde aufsteigende Luft ein und nähmen feuchtere Nahrung zu sich.

[1] d. h. dem von dem Gegenstande ausströmenden Geruch.

14 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 21ff. = 51 A 20:

Diogenes, wie auch einige andere Denker, hält die Seele für Luft. Er meint nämlich, daß diese von allen Stoffen der feinste ist und der Urstoff. Und deswegen vermöge die Seele zu erkennen und zu bewegen. Sofern sie[1] das Ursprüngliche ist und aus ihr alle anderen Dinge ⟨entstanden sind⟩, vermöchte sie zu erkennen; sofern aber der feinste Stoff, habe sie die Fähigkeit zu bewegen.

15 Simplicius zu Aristoteles, Physik 153, 13ff. D. = Lemma zu 51 B 6:

Und dann zeigt er, daß auch der Same der Lebewesen luftartig ist und daß die Gedanken entstehen, wenn die Luft zusammen mit dem Blut den ganzen Körper vermittels der Adern einnimmt...

KRATYLOS

1 Platon, Kratylos 429 D = 52 A 1:

Sokrates: Also das willst du sagen, daß es überhaupt unmöglich ist, die Unwahrheit zu sagen? ... Kratylos: Wie könnte denn jemand, wenn er das sagt, was er sagt, nicht die Wahrheit sagen? Oder bedeutet nicht die Unwahrheit sagen, daß man nicht die Wahrheit sagt? – Sokrates: Deine Worte sind für mich und mein Alter zu hoch, lieber Freund. Doch sage mir nur soviel: scheint dir etwa nicht möglich, die Unwahrheit zu sagen, wohl aber etwas auszusagen? – Kratylos: Das scheint mir unmöglich, und ebenfalls unmöglich, eine Aussage zu machen. – Sokrates: Auch nicht etwas zu sagen oder zu einem etwas zu sagen? z. B. wenn dir jemand in der Fremde begegnete, deine Hand nähme und sagte: »Sei mir gegrüßt, o Fremdling aus Athen, Hermogenes, Sohn des Smikrion!« Würde er dann

[1] Die Seele = der Luft.

diese Worte sprechen oder sagen oder reden oder so ⟨jemanden⟩ anreden, dich zwar nicht, wohl aber den Hermogenes hier? Oder niemanden? – Kratylos: Mir scheint dieser Mensch, Sokrates, diese Worte im anderen Sinne geäußert zu haben.

2 Aristoteles, Rhetorik III 16. 1417 b 1ff. = 52 A 2:

Wie Aischines[1] von Kratylos erzählt, daß er durch Zischen und Hinundherbewegen seiner Hände seine Meinung kundgab. Denn die Sache ist glaublich, weil so das, was sie wissen, ein Sinnbild dessen wird, was sie nicht wissen.

3 Aristoteles, Metaphysik I 6. 987 a 29ff. = 52 A 3:

Platon, der in seiner Jugend zuerst mit Kratylos und den Lehren des Herakleitos bekannt wurde – daß alle sichtbaren Dinge in ständiger Veränderung begriffen seien und es ⟨daher⟩ über sie kein Wissen geben könnte –, hat auch später an dieser Ansicht festgehalten.

4 Aristoteles, ebenda III 5. 1010 a 7ff. = 52 A 4:

Ferner, da sie sahen, daß diese ganze sichtbare Natur in Bewegung begriffen ist, daß aber über etwas, was in Veränderung begriffen ist, nichts der Wahrheit gemäß ausgesagt werden könnte, ⟨so folgerten sie,⟩ daß man von dem, was in jeder Hinsicht, in jeder Weise in Veränderung begriffen ist, unmöglich die Wahrheit erkennen kann. Aus dieser Ansicht entsprang nämlich die extreme Form der genannten Lehre, wie sie jene vertreten, die behaupten, Anhänger des Herakleitos zu sein: so, wie sie Kratylos hatte, der schließlich meinte, man dürfe überhaupt nichts aussagen, und nur noch den Finger bewegte[2] und den Herakleitos tadelte, weil dieser es für unmöglich erklärt hatte, zweimal in denselben Fluß zu steigen. Er selber[3] meinte nämlich, es sei nicht einmal einmal möglich.

[1] Der Sokratiker. – [2] Als Zeichen seiner Zustimmung oder Ablehnung. – [3] Kratylos.

5 **Platon, Kratylos 383 a = 52 A 5:**

Der Kratylos hier behauptet, daß jedem Dinge von Natur die richtige Bezeichnung anhafte, und nicht das sei die Bezeichnung, die gewisse Leute auf Grund einer gemeinsamen Vereinbarung davon gebrauchen, indem sie dabei ein Teilchen ihrer eigenen Stimme dazusprechen, sondern die richtige Bezeichnung ⟨der Dinge⟩ sei von Natur gegeben und für alle Hellenen und Barbaren ein und dieselbe.[1]

[1] Zur Zeit dieser Herakliteer (im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v. Chr.) treten die ersten sprachphilosophischen Theorien bei den Griechen auf. Die einen behaupteten damals, die Sprache und damit die Bezeichnung der Dinge beruhte auf *Vereinbarung* unter den Menschen der Urzeit, die anderen dagegen, daß diese Bezeichnungen, d. h. die einzelnen Worte »*von Natur*« seien und das *wirkliche* Wesen der Dinge ausdrückten. Vgl. hierzu Diels, Die Anfänge der Philologie bei den Griechen (Neue Jbb. 1910 S. 6f.). Vgl. auch Fredrich, Hippokratische Untersuchungen 157f.

DAS ZEITALTER DER GRIECHISCHEN AUFKLÄRUNG

ELFTES KAPITEL

Die Sophistik

Vorbericht. Die modernen Historiker der alten Philosophie sprechen mit Recht von einem Zeitalter der griechischen Aufklärung im 5. Jahrhundert v. Chr. Hierbei verstehen wir unter »Aufklärung« das bewußte Streben der führenden Geister eines Zeitalters, das Denken der Menschen von der Herrschaft der von den Vätern ererbten Anschauungen und Gebräuche zu befreien und es gegenüber der »Tradition« auf eigene Füße zu stellen, vor allem auf religiösem Gebiet... Diese Emanzipation der Vernunft, des eigenen Denkens von der mythischen Vorstellungsweise, eine rein verstandesmäßige kritische Reflexion, die gegenüber dem Naturgeschehen schon von den ionischen Denkern des 6. Jahrhunderts inauguriert war, wendet sich im Laufe des 5. vor allem der Menschenwelt zu. Sie wird in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in den fortgeschrittensten Gebieten der griechischen Welt (Ionien, Athen, dem griechischen Westen) allmählich zur beherrschenden Macht im Leben der Nation, die auch für die weitere Entwicklung der Philosophie von entscheidender Bedeutung werden sollte. Diese große geistige Bewegung, von der bedeutsame Zeugnisse schon in der frühgriechischen Geschichtsschreibung und andererseits in einzelnen hippokratischen Schriften vorliegen, wird aber zur alles beherrschenden Macht erst durch die sogenannte »Sophistik« in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Und mit Recht beginnen die neueren Historiker der alten Philosophie mit ihr die zweite Periode dieser, zumal sie keineswegs einfach die Fortsetzung der bisherigen Entwicklung, sondern sozusagen ein ganz neuer Anfang ist. Wie denn schon Eduard Meyer (IV 249) mit dem ihm eigenen historischen Tiefblick gesagt hat: »Nicht durch organische Entwicklung auf dem Boden der Philosophie sind diese Probleme erwachsen, son-

dern sie ist durch die geistige Entwicklung der Nation gezwungen worden, ihre alte Richtung zu verlassen und sich Fragen zuzuwenden, deren Erörterung bisher, von der fachmännischen Forschung kaum beachtet, neben ihren Untersuchungen einherlief.« Und ebenso treffend hat jüngst Werner Jaeger (Paideia 378) gesagt: »Die Sophistik ist keine wissenschaftliche Bewegung, sondern eine Überflutung der Wissenschaft ... durch die andersgerichteten Interessen des Lebens, vor allem durch die pädagogischen und sozialen Probleme, die sich aus der Umschichtung des wirtschaftlichen und staatlichen Zustandes ergeben.« Sie wirkt also zunächst geradezu »wissenschaftverdrängend«,[1] wenn sie auch im weiteren Verlauf zu höchst bedeutender Erweiterung der ionischen Wissenschaft, nach der ethisch-sozialen und insbesondere ethisch-politischen Seite hin gewirkt hat. Und hiermit stimmt es durchaus zusammen, daß unter den Ursachen zur Entstehung der Sophistik den wahrhaft entscheidenden Anstoß das praktische Bedürfnis der athenischen Demokratie nach einer völlig neuen Art von Bildung und Erziehung gegeben hat, da die alte der Adelszeit den seit dem Ausgange der Perserkriege völlig veränderten Ansprüchen des Lebens nicht mehr genügte. Es entsteht daher, trotz des leidenschaftlichen Widerstandes der Anhänger des Alten, ein ganz neues Bildungsideal, und alsbald treten auch schon die Männer auf den Plan, die dies Bedürfnis befriedigen, dies Ideal durch ihre Lehre – genauer durch ihre »Paideia«, d. h. durch ihre auf Lehre gegründete Erziehung, d. h. Bildung des Geistes – auf durchaus rationaler Grundlage befriedigen wollen. Diese Männer, die sich anheischig machen, die »Areté« in dem neuen, d. h. in ethisch-politischem Sinne zu lehren, d. h. zu dieser ganz bewußt zu erziehen, nennen sich »Sophisten«, d. h. »Lehrer der Weisheit«, die von nah und fern in Athen, der Hauptstadt des attischen Reiches, zusammenströmen, so daß Athen nun zum Brennpunkt auch der mächtigen geistigen Bewegung wird, die in der heranwachsenden Jugend der gesellschaftlichen Oberschicht des perikleischen Athens eine geradezu enthusiastische Aufnahme finden sollte.

Die Unterschiede zwischen diesen Sophisten und den ihnen zeitlich voraufgehenden griechischen Naturphilosophen, den von

[1] Jaeger a. O.

Aristoteles so genannten »Physikern«, sind fundamental: während das Denken dieser völlig oder doch ganz überwiegend der Natur (Physis), d. h. dem Makrokosmos zugewandt, dagegen den das menschliche Gemeinschaftsleben bewegenden Fragen durchaus abgewandt war, steht im Zentrum der gesamten sophistischen Spekulation der Mensch als erkennendes und handelndes Wesen. Und während das Ur- und Endziel der großen griechischen Denker vor dem Aufkommen der Sophistik die Erkenntnis der reinen »Wahrheit« war, d. h. die Erforschung der wirklichen ursächlichen Zusammenhänge alles Geschehens in Himmel und Natur, ist der Gegenstand aller sophistischen Spekulation der Mensch, als Individuum sowohl wie – und dies noch mehr – als Glied der Gesellschaft, d. h. als soziales Wesen, und ihr einziges, ihr völlig bewußtes Ziel die »Paideia«, d. h. ganz eigentlich die »Bildung«, die zweckbewußte, d. h. mit völliger Klarheit als Ziel erkannte und erstrebte Formung des menschlichen Geistes, von dessen Erziehbarkeit bzw. Belehrbarkeit sämtliche Sophisten fest überzeugt sind. Die Sophisten sind daher – und dies ist ihre eine Hauptleistung, die von unabsehbarer historischer Auswirkung werden sollte – die Begründer der Erziehungswissenschaft, wie sie denn die Schöpfer des Begriffes der Paideia als bewußter Geistesbildung sind, eines Begriffes, den sie in ihrer virtuosen Praxis entsprechend den beiden Seiten des menschlichen Geistes (als »sachbezogenen« Organs und als »formalen Prinzips«) durch Schaffung einer rein formalen und einer enzyklopädischen Geistesbildung – hier auf der einen Seite durch Grammatik, Rhetorik und Dialektik, auf der anderen durch Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik – mit wirklichem Inhalt erfüllt haben. Daneben aber hat der größte von ihnen, Protagoras, noch eine dritte Art von Bildung begründet, deren Zielsetzung sich aus der Betrachtung des seelischen Ganzen des Menschen, vor allem aus seiner Stellung als Glied der Gemeinschaft, ergibt, die Erziehung zu politischer Areté, die durchaus auf den Staat als den alles beherrschenden und bedingenden Untergrund der menschlichen Existenz orientiert ist, wie das Werner Jaeger jüngst in grundlegenden Ausführungen seines Werkes »Paideia«, die vielfach ganz neues Licht auf diese Seite der Sophistik werfen, höchst eindrucksvoll ausgeführt hat. Ge-

rade Protagoras will ja, wie uns das Platons gleichnamiger Dialog zeigt, seine Jünger vor allem zu rechten Staatsbürgern (mit der rechten Gesinnung und inneren Einstellung diesem gegenüber) erziehen. Und wie die Sophisten dann von ihrer Lösung des Bildungsproblems aus auch zur Schöpfung des Begriffes »Kultur« und des Kulturideals geführt werden, hat Jaeger ebenfalls sehr schön dargelegt.

In unlöslichem Zusammenhange mit der schlechthin epochemachenden Bedeutung der Sophisten als Begründer der Pädagogik und Schöpfer der Bildungsidee und eines ganz neuen Bildungsideals steht ihre Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in engerem Sinne, als Begründer völlig veränderter Lebensanschauungen. Dank seiner eingehenden Beschäftigung mit dem Menschen als Problem aller Probleme ist zunächst Protagoras Schöpfer des Erkenntnisproblems geworden, wie denn sein Subjektivismus und Relativismus und sein hiermit verbundener grundsätzlicher Skeptizismus eine tiefdringende Nachwirkung auf die nach ihm kommenden größten griechischen Denker gehabt hat. Und aus der gleichen Beschäftigung der Sophisten mit dem Grundproblem ist dann die kritische Betrachtung aller menschlichen Einrichtungen in Staat und Gesellschaft, Religion und Moral, Recht und Sitte entsprungen, im engsten Zusammenhang hiermit auch ihre nachhaltige Spekulation über die Uranfänge aller menschlichen Kultur, die dann zur Entstehung eines allumfassenden »Relativismus« und »Historismus« führen sollte. Bei der jüngeren Sophistengeneration greift dann dieser Relativismus vor allem auf die Ethik und Religion über, so daß dadurch alle geltenden Normen für Glauben und Handeln des Menschen erschüttert werden. Nun erscheinen Religion und Moral nur noch als »Erfindungen« der menschlichen Urzeit, zum Schutz der Schwachen gegenüber den Starken, deren »Naturrecht« jetzt infolge des immer stärkeren Vordringens eines radikalen Individualismus als eine wahre »Herrenmoral« verkündet wird. – Auf der andern Seite entwickelt sich in der jüngeren Sophistengeneration eine ganze Reihe für die bisherige griechische Welt- und Lebensanschauung geradezu grundstürzender Ideen, wesentlich sozial-revolutionärer Art, so gegenüber dem Problem »Hellenen und Barbaren«, »Freie und Sklaven«,

ferner in betreff des sozialen Aufbaues der menschlichen Gesellschaft (und im Zusammenhang hiermit) der erste wirkliche Sozialismus, auch die Fragen nach der sozialen und menschlichen Stellung der Frau – alles Dinge, die jetzt überhaupt erst zum erstenmal als »Probleme« empfunden und aufgeworfen werden. Aber das ist ja gerade das historisch so ungemein Bedeutsame und Folgenreiche, daß diese Sophisten »von einer neuen, vielgestaltigen Problematik erfüllt sind«, die sich als eine geistbewegende Kraft allerersten Ranges für das nach ihnen kommende, durch sie heraufgeführte klassische Zeitalter des griechischen Denkens erweisen sollte.

Der antike Begriff des Sophisten

1 Aristides, Rede 46 (II S. 407 Dindorf) = 73 b 1:

Überhaupt scheinen mir die Leute nicht einmal das Wort »Philosophie« zu kennen, wie es bei den Griechen in Gebrauch war und was es bedeutete, und überhaupt nichts von diesen Dingen zu wissen. Nennt nicht Herodot[1] den Solon einen »Sophisten« und ebenso den Pythagoras? Hat nicht Androtion[2] »die Sieben« Sophisten genannt, ich meine die sieben Weisen, und ebenso den Sokrates, den allbekannten? Und nennt nicht Isokrates die auf »Streit« erpichten Männer und die Dialektiker, wie sie sich selbst nennen würden, Sophisten, während er sich selber einen Philosophen nannte, und ebenso die Rhetoren und die Philosophen, die sich mit der Erörterung politischer Probleme abgaben? Ebenso gebrauchen das Wort auch einige seiner Schüler. Und nennt nicht Lysias den Platon einen Sophisten und dann den Aischines? Jawohl, könnte jemand sagen, aber in feindlicher Absicht! – Aber die anderen haben das Wort nicht in feindlichem Sinne von jenen

[1] I 29. IV 95. – [2] Schüler des Isokrates, Verfasser einer attischen Chronik, um 350 v. Chr.

andern gebraucht, und doch haben sie jene eben mit diesem Worte bezeichnet! Ferner, wenn es möglich war, selbst einen Platon in feindlichem Sinne als einen Sophisten zu bezeichnen, wie soll man dann diese ⟨selber⟩ nennen? – Doch ich glaube, »Sophist« war gewöhnlich ein ganz allgemeiner Ausdruck und »Philosophie« bedeutete eine Liebe zum Schönen und Beschäftigung mit theoretischen Erörterungen. Das Wort hatte noch nicht den Sinn, wie es jetzt gebraucht wird; vielmehr meinte es Bildung überhaupt... und den Sophisten scheint er stets herabzusetzen, und Platon scheint mir derjenige zu sein, der am nachdrücklichsten gegen die Bezeichnung[1] aufgetreten ist. Grund hiervon ist die Tatsache, daß er die Masse und insbesondere seine Zeitgenossen verachtete. Er scheint aber dies Wort auch in durchaus lobendem Sinne zu gebrauchen. Er nennt nämlich den Gott, den er als den weisesten erklärt, bei dem die ganze Wahrheit wohne, »einen vollkommenen Sophisten«.[2]

2 Platon, Der Sophist 231 D = 73 b 2:

Zuerst wurde das Wort »Sophist« für einen Mann gebraucht, der auf junge und reiche Leute Jagd machte und sich dafür Lohn bezahlen ließ, sodann für einen Kaufmann, der Kenntnisse der Seele importierte, und drittens für jemanden, der ebensolche Kenntnisse als Krämer verhökerte, viertens für einen Mann, der uns selber seine eigenen Geistesprodukte verkaufte. Fünftens meinte es einen Wettkämpfer in der Kunst des Redekampfes, einen Mann also, der sich die »Streitkunst« als Feld seines Ehrgeizes erkoren hatte. Der sechste Gebrauch ist freilich zweifelhaft; trotzdem rechnen wir ihn hier mit, indem wir ihm einräumen, daß er einen Mann bezeichne, der die Seele von

[1] Gegen die Bezeichnung »Sophist« für jene Männer, die damals als solche auftraten. (Sophist bedeutet nämlich ganz eigentlich den »Lehrer der Weisheit«.) – [2] Kratylos 403 E.

Meinungen reinigt, die der ⟨wahren⟩ Erkenntnis hinderlich sind.

3 Xenophon, Sokratische Denkwürdigkeiten I 1, 11 = 73 b 2 a:

Auch über die Natur des Weltalls oder über die anderen Dinge, wie das die meistenWeisheitslehrer tun, unterredete sich Sokrates nicht, indem er etwa untersucht hätte, wie es mit dem von den Sophisten sogenannten Kosmos stehe und infolge welcher Notwendigkeiten jeder Vorgang am Himmel erfolge. –

4 Ebenda 6, 13 ⟨unter 73 b 2 a⟩:

Die Leute, die die Wissenschaft für Geld dem, der will, verkaufen, nennt man, wie eine Art Kuppler, Sophisten.

5 Xenophon, Buch von der Jagd 13, 8 ⟨unter 73 b 2⟩:

Die Sophisten reden, um zu betrügen; sie schreiben zu ihrem eigenen Gewinn und nützen niemandem etwas. Denn niemand von ihnen war oder ist ⟨wirklich⟩ weise, sondern es genügt einem jeden von ihnen, »Sophist« zu heißen, ein Wort, das wenigstens bei allen anständigen Menschen als Schimpfwort gilt. Ich rate daher, vor den Anpreisungen der Sophisten auf der Hut zu sein, dagegen die Gedanken der Philosophen nicht zu verachten.

6 Aristoteles, Widerlegungen der Sophisten 1. 165 a 21ff. ⟨= 73 b 3⟩:

Es ist nämlich die Sophistik eine Scheinwissenschaft, keine wirkliche, und der Sophist ein Händler mit Scheinwissenschaft, aber nicht mit wirklicher.

PROTAGORAS[1]

V o r b e m e r k u n g. Protagoras aus Abdera, als Denker unzweifelhaft der bedeutendste, weil originalste, der Sophisten, hat etwa von 481–411 v. Chr. gelebt; nach Platons Zeugnis ist er in grie-

[1] vgl. den Vorbericht S. 319f.

chischen Landen mehr als 40 Jahre als »Lehrer der Weisheit«[1] tätig gewesen. Auch in Sizilien und Unteritalien ist er mit großem Erfolge aufgetreten, vor allem aber in Athen, das er zu wiederholten Malen, öfter sicher auf längere Zeit, besucht hat. Dort ist er zu einem erstaunlichen, für einen Ausländer unerhörten Ansehen gekommen, ja sogar zu Perikles in nahe persönliche Beziehungen getreten, hat auch, wohl dank dessen Einfluß, für das neugegründete Thurioi (444–43 v. Chr.) die Gesetze entworfen. Wo er in seinem Wanderleben auch hingekommen und als Sophist aufgetreten ist, hat er einen uns geradezu märchenhaft anmutenden Beifall gefunden, auch dementsprechend hohe Honorare geerntet (Protagoras ist der erste, der selbst mit dem Anspruch auftritt, ein »Lehrer der Weisheit« zu sein und Honorar von seinen Hörern für seine Tätigkeit nimmt). Von seiner faszinierenden Wirkung auf die vornehme Jugend Athens gibt Platon im ersten Teil seines berühmten Dialoges »Protagoras« eine unvergleichlich lebendige Schilderung. – Gegen Ende seines Lebens aber wird Protagoras auf Grund seiner Schrift »Von den Göttern« von einem Vertreter der altgläubigen Kreise Athens angeklagt, wegen des gottlosen Anfanges dieser Schrift (vgl. unten S. 333 Nr. 18) zum Tode verurteilt, seine sämtlichen Schriften von Staats wegen von den Besitzern wieder eingetrieben und auf offenem Markte verbrannt. Er selber entzieht sich zwar der Vollstreckung des Urteils durch die Flucht, findet aber während der Überfahrt nach Sizilien den Tod. Von dem Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften ist uns nur der Nachtrag erhalten (vgl. Diels[3] S. 220, 13ff., mit der Anm.).

A. Der Rhetor

1 Platon, Protagoras 339 A = 74 A 25:

Ich glaube, daß es für einen Mann ein Hauptstück seiner Bildung ist, sich an Werken der Poesie als tüchtig zu erweisen, d. h. daß er imstande ist, das, was die Dichter ge-

[1] Dies bedeutet das Wort »Sophist«.

sagt haben, zu beurteilen: was sie nämlich gut gesagt haben und was nicht, und sich darauf zu verstehen, die Dichtwerke zu analysieren und auf Fragen über sie Rechenschaft zu geben.[1]

B. Der Philosoph

—

I. Der Dialektiker

2 Aristoteles, Rhetorik II 24. 1402 a 23ff. = 74 A 25:

Und dies ist das »die schwächere Seite zur stärkeren machen«. Daher waren die Menschen mit Recht über die Ankündigung des Protagoras[2] ungehalten. Denn das ist eine Lüge und nicht wahr, sondern nur ein Schein von Wahrscheinlichkeit, und das gibt es in keiner anderen Kunst als in der Rhetorik und Eristik.[3]

3 Stephanos von Byzanz unter dem Wort »Abdera« ⟨unter 74 A 21⟩:

Eudoxos überliefert von Protagoras, daß er die schwächere Sache zur stärkeren gemacht und seine Schüler gelehrt habe, dieselbe ⟨Person⟩ zu tadeln und zu loben.

4 Diogenes Laertius IX 51 = 74 A 1:

Protagoras hat zuerst behauptet, es gäbe von jeder Sache zwei Standpunkte, die einander gegenüberständen. Auf Grund dieser richtete er auch Fragen[4] ⟨an seine Hörer⟩, ein Verfahren, das er zuerst aufgebracht hat.

[1] Manche Sophisten übten, wie uns das dramatisch in Platons »Protagoras« vorgeführt wird, in Konkurrenz mit anderen, sowohl in sprachlicher wie in ästhetisch-literarischer Hinsicht eine eindringende Kritik an bekannten Werken der griechischen Poesie. Spuren solcher Kritik des Protagoras bei Diels 74 A 28–30. – [2] Daß man bei ihm lernen könne, der schwächeren (schlechteren) Sache zum Siege über die stärkere (bessere) zu verhelfen. – [3] Streitkunst (im Reden). – [4] Um aus den Antworten dann seine Schlüsse zu ziehen.

5 Clemens, Schriften vermischten Inhalts VI 65 = 74 A 20:

Die Griechen behaupten nach dem Vorgang des Protagoras, daß jeder Behauptung eine andere gegenüberstände.

6 Vgl. Seneca, Briefe 88, 43 = 74 A 20:

Protagoras behauptet, daß man über jede Sache mit gleichem Rechte nach beiden Seiten[1] disputieren könne, auch eben darüber, ob sich über jede Sache nach beiden Seiten disputieren lasse.

7 Diogenes Laertius IX 52f. = 74 A 1:

Protagoras forderte als erster ein Honorar von 100 Minen.[2] Er hat auch zuerst die Teile der Zeit unterschieden[3] und die Bedeutung des »rechten Augenblicks«[4] auseinandergesetzt und Wettkämpfe im Disputieren veranstaltet und Leuten, die disputierten, die Anwendung von Sophismen beigebracht, und indem er das Nachdenken auf den Namen richtete,[5] unterredete er sich und brachte die jetzt überall verbreitete Gattung der »Eristiker« hervor. Daher sagt Timon[6] über ihn »Protagoras, mitten im Kampfgetümmel, der wohl zu streiten versteht«.[7] Er hat auch die sokratische Form der Reden[8] als erster eingeführt. Und den Beweis des Antisthenes, der zu zeigen versucht, daß es unmöglich ist, zu widersprechen,[9] hat er zuerst in Form des Gespräches geführt, wie Platon im »Euthydemos« sagt.[10] Er hat auch als erster die Übung aufgebracht, auf gestellte Themen sofort mit einem Vortrage aus dem Stegreif zu antworten...

[1] d. h. in einander entgegengesetztem Sinne. – [2] Eine attische Mine = 80 Goldmark der Vorkriegszeit (vor 1914). – [3] d. h. die verschiedenen Tempora (Zeitstufen) der Zeitwörter. – [4] des καιρός. – [5] Der Sinn dieser Worte ist zweifelhaft. – [6] Der bekannte satirische Dichter und Skeptiker im 3. Jahrhundert v. Chr. – [7] fr. 47 Diels. – [8] Den philosophischen Dialog. – [9] Der Behauptung eines anderen mit Recht zu widersprechen. – [10] 286 C.

II. Subjektivismus

8 Sextus Empiricus VII 60 = fr. 1 ⟨mit Lemma⟩:

Auch den Protagoras von Abdera haben einige zur Gruppe der Philosophen gerechnet, die den Maßstab der Erkenntnis zunichte machen; denn er behauptet, es seien sämtliche Vorstellungen und Meinungen wahr, und die Wahrheit gehöre zu den relativen Dingen, weil alles, was ein Mensch sich vorstellt oder meint, in Hinsicht auf diesen ⟨auch⟩ wirklich wahr sei.

9 Platon, Theätet 151 E f. = fr. 1 ⟨mit Lemma⟩:

⟨Sokrates und Theätet im Gespräch.⟩ Sokrates: Du scheinst mir keine schlechte Meinung vom Wesen des Wissens geäußert zu haben, sondern dieselbe, die Protagoras vorzutragen pflegte. Nur, daß er in anderer Form ganz dieselbe Ansicht vorgetragen hat. Denn irgendwo sagt er, »*der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind*«.[1] Du hast das doch gelesen? – Theätet: Ja und gar oft. – Sokrates: Meint er das also nicht so: so, wie mir jedes einzelne Ding erscheint, so ist es auch ⟨wirklich⟩ für mich, und wie es dir erscheint, so ist es für dich? Ein Mensch bist du doch so gut wie ich?... Kommt es nicht zuweilen vor, daß beim Wehen ein und desselben Windes der eine von uns friert, der andere nicht? Und der eine kaum merklich, der andere aber sehr? – Theätet: Gewiß. – Sokrates: Wollen wir nun behaupten, daß dann der Wind an sich selbst kalt oder nicht kalt sei, oder sollen wir dem Protagoras glauben, daß

[1] vgl. den Vorbericht, oben S. 320. Hiermit ist von Protagoras der Mensch nicht als Gattungswesen, sondern als Individuum gemeint, worüber schon Otto Apelt im Kommentar seiner Übersetzung des Theätet, Anm. 16, das Richtige mit unwiderleglichen Gründen gesagt hat. Im übrigen vgl. Zeller 1356ff. und Praechter 116 sowie Eduard Meyer IV 260ff.

er für den Frierenden kalt, für den anderen aber nicht kalt sei? – Theätet: Kann sein. – Sokrates: So scheint es doch auch jedem von beiden? – Ja. – Sokrates: Das Wort »scheint« bedeutet doch aber: der Betreffende hat den Sinneseindruck? – Allerdings. – Sokrates: Es sind also Vorstellung und Sinneseindruck ein und dasselbe bei Wärmeempfindungen und allem derart. Denn so wie ein jeder ein Ding wahrnimmt, gerade so scheint es auch für jeden zu sein...

10 Ebenda 161 C ⟨unter 74 B 1⟩:

Sokrates: Das andere hat er durchaus zu meiner Zufriedenheit dargelegt, daß nämlich, was einem jeden zu sein scheint, für diesen auch wirklich ⟨so⟩ ist. Nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, daß er nämlich zu Anfang seiner »Wahrheit«[1] nicht gesagt hat, das Maß aller Dinge sei das Schwein oder der Pavian oder irgendein anderes noch seltsameres Wesen, das Sinneswahrnehmung hat, wo er doch gar großartig und hochmütig vor uns zu reden begann, indem er zeigte, daß wir ihn zwar wie einen Gott anstaunten ob seiner Weisheit, er aber, was seine Klugheit anlangt, nichts besser als eine Kaulquappe sei, geschweige denn als irgendein anderer Mensch.[2]

11 Platon, Euthydemos 286 C = 74 A 19:

Sokrates: Ich wundere mich jedesmal über diese Behauptung,[3] die ich von vielen und oft habe vertreten hören. Fußten doch Protagoras und seine Anhänger nachdrücklich auf ihr wie auch noch ältere Denker;[4] mir aber scheint sie immer wieder höchst befremdlich und alle anderen Behauptungen, ja sich selber umzustürzen.

[1] Titel einer Schrift des Protagoras. – [2] Diese Grobheit des Sokrates beruht wahrscheinlich auf einem damals allbekannten literarischen Angriff auf die Lehre des Protagoras, als dessen Urheber man Antisthenes vermutet hat. – [3] Daß ein Widerspruch (und damit auch »Lügen«) nicht möglich sei, vgl. oben S. 325 f. – [4] Das geht vielleicht auf Herakleitos.

12 Aristoteles, Metaphysik III 4. 1007 b 18ff. ⟨unter 74 A 19⟩:

Ferner, wenn sämtliche einander widersprechende Behauptungen[1] von ein und derselben Sache wahr sind, dann ist es klar, daß alle Dinge ein und dasselbe sind. Denn dann ist ein und dasselbe ein Kriegsschiff, eine Mauer und ein Mensch, wenn es zulässig ist, von jeder Sache etwas zu behaupten oder zu leugnen, wie das diejenigen müssen, die die Lehre des Protagoras vertreten.[2] Denn wenn jemandem der Mensch ein Kriegsschiff zu sein scheint, ist klar, daß er kein Kriegsschiff ist. Daher ist er also[3] ⟨zugleich doch⟩ ein solches, wenn anders der Widerspruch[4] wahr ist.

13 Platon, Theätet 166 D ff. = 74 A 21 a:

⟨In der Verteidigungsrede des Protagoras.⟩ Ich behaupte also, daß es mit der Wahrheit so steht, wie ich es geschrieben habe: daß nämlich ein jeder von uns Maßstab des Seienden und des Nichtseienden ist; daß sich aber der eine vom anderen tausendfach eben darin unterscheidet, daß dem einen die Dinge anders erscheinen und sind als dem andern. Und ich bin weit entfernt davon, zu leugnen, daß es Weisheit und weise Männer gäbe, vielmehr nenne ich auch eben denjenigen weise, der einem von uns, dem etwas schlimm erscheint und ist, dadurch, daß er ihn umstimmt, dies als gut erscheinen und sein läßt. ... ⟨167 B:⟩ Doch glaube ich, daß ein Mensch mit guter Seelenverfassung bewirkt, daß jemand, der infolge seiner schlechten Seelenverfassung dementsprechende Vorstellungen hat, ⟨anstatt dieser⟩ gute bekommt, die eben manche infolge ihrer Unwissenheit für »wahr« erklären. Ich dagegen nenne zwar die einen besser als die andern, wahrer aber keine. Und die

[1] d. h. »kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen« (Lasson). – [2] Daß nämlich für jeden das wirklich ist, was ihm so scheint. – [3] Nämlich auf Grund der Lehren des Protagoras. – [4] Das sich Widersprechende. Durch die Lehre des Protagoras wird »der Satz des Widerspruchs« aufgehoben!

Weisen ... in Sachen des menschlichen Körpers nenne ich Ärzte; dagegen solche in der Pflanzenkunde Landwirte. Denn ich behaupte, daß auch diese letzteren den Pflanzen anstatt schlechter Sinnesempfindungen, wenn etwas an ihnen krank ist, gute und gesunde und somit »wahre« Sinnesempfindungen verursachen, daß aber die weisen und guten Redner bewirken, daß den Staaten das Gute anstatt des Schlechten gerecht zu sein scheint. Denn was einem jeden Staat gerecht und gut zu sein scheint, das – so meine ich – ist es auch für ihn, solange er es dafür hält. Der Weise aber läßt anstatt der Dinge, die für die Menschen schädlich sind, ihnen diese als etwas Gutes erscheinen und sein. Und aus eben diesem Grunde ist auch der »Sophist«, der die Fähigkeit besitzt, seine Schüler in diesem Sinne zu erziehen, weise und verdient in den Augen der von ihm Erzogenen eine hohe Bezahlung. Und in diesem Sinne sind die einen weiser als die andern, aber niemand hat eine falsche Meinung, und auch du – du magst wollen oder nicht – mußt es dir gefallen lassen, Maßstab zu sein. Denn auf Grund dieser Ausführungen behält diese Lehre ihre Gültigkeit.

III. Relativismus

14 Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundrisse I 216 = 74 A 14:

Protagoras erkennt nur das, was einem jeden ⟨so und so⟩ erscheint, als wahr an und führt so den Relativismus ein. ... Er behauptet nun, die Materie sei im Fluß begriffen;[1] wo sie aber ständig im Fluß begriffen sei, fänden dauernd Zugänge anstatt der Abgänge statt; auch die Sinnesempfindungen würden umgewandelt und veränderten sich je nach den Lebensaltern und den sonstigen Verfassungen

[1] d. h. in Veränderung.

der menschlichen Körper. Er behauptet aber auch, daß die Ursachen von all den Erscheinungen in der Materie beschlossen lägen, so daß die Materie, was an ihr selber läge, alles das sein könnte, als was sie allen Menschen erscheint. Die Menschen aber erfaßten bald das eine, bald das andere ⟨davon⟩, entsprechend ihren eigenen verschiedenen Zuständen.[1] Denn der Mensch, der in normaler Verfassung sei, erfasse jene in der Materie beschlossenen ⟨Eigenschaften⟩, die den Menschen in normaler Verfassung erscheinen können, dagegen der Mensch in abnormer Verfassung solche, die Leuten in abnormer Verfassung erschienen. Und entsprechend den verschiedenen Altersstadien und je nachdem, ob man schlafe oder wache, wie überhaupt entsprechend jeder Art von ⟨Geistes-⟩ Zuständen gelte derselbe Satz. Es ergibt sich also nach Protagoras *der Mensch als Maßstab der Dinge*. Denn alles, was den Menschen so vorkommt, ist auch wirklich so; was aber keinem einzigen Menschen erscheint,[2] das ist überhaupt nicht vorhanden. Wir sehen also, daß er lehrt, daß die Materie im Fluß begriffen ist und daß die Ursachen sämtlicher Erscheinungen in ihr beschlossen liegen, die ⟨in Wahrheit⟩ unverkennbar sind und gegenüber denen wir unser Urteil zurückhalten müssen.

Vertritt Protagoras auch schon den Relativismus in ethischen Dingen?

15 Platon, Protagoras 333 D ff. = 74 A 22:

Sokrates: Ist also nun *das* gut, was dem Menschen nützlich ist? – »Ja, bei Gott!« sagte er, »und auch wenn es dem Menschen nicht nützlich ist, nenne *ich* es gut. ... Sokrates: Meinst du, Protagoras, was keinem Menschen nütz-

[1] Je nach ihren wechselnden leiblich-seelischen »Dispositionen«. –
[2] d. h. so oder so zu sein scheint.

lich ist oder überhaupt nicht nützlich ist? Und nennst du auch solche Dinge gut? – »Durchaus nicht«, sagte er. »Doch ich weiß vieles, was für den Menschen zwar nutzlos ist – wie ⟨mancherlei⟩ Speisen und Getränke und Gifte und tausenderlei anderes –, dagegen in anderer Hinsicht nützlich ist. Anderes dagegen, was für die Menschen weder das eine noch das andere ist, wohl aber für Pferde...[1]

IV. Sensualismus[2]

16 Hermias,[3] Verspottung der griechischen Philosophen = 74 A 16:

Doch auf der anderen Seite[4] steht Protagoras und sucht mich auf seine Seite herüberzuziehen, indem er behauptet: Bestimmung und Entscheidung über die Dinge ist der Mensch, und die Dinge, die unter seine Sinne fallen,[5] sind vorhanden; die das aber nicht tun, sind gar nicht vorhanden in den Formen der Substanz.

17 Aristoteles, Metaphysik IX 3. 1047 a 5ff. = 74 A 17:

Bei den unbeseelten Dingen ist es ebenso.[6] Denn es wird

[1] Nach diesen Ausführungen muß man annehmen, wie das schon Zeller 1360, 3 getan hat, daß Protagoras auch das (sittlich) »Gut und Böse« für nur relativ gehalten hat. Hiernach hat man – so Nestle bei Zeller 1358 Anm. – auch in dem vielberufenen Verse des Euripides (in seinem Drama »Aiolos«, fr. 19) »Was ist denn schändlich, wenn's dem Täter nicht so scheint?« wohl mit Recht einen Widerhall von Gedanken des Protagoras vermutet. Vgl. übrigens zur Ausdehnung des Relativismus auch auf die Ethik, zumal bei den jüngeren Sophisten, auch die treffenden Darlegungen von Zeller 1394ff. – [2] vgl. auch oben die Stelle aus dem Theätet 152 A (S. 327 Nr. 9). – [3] Christlicher Autor, der freilich die Ansicht des Protagoras nur aus zweiter oder dritter Hand hat und schon daher in weit späterer von der des Protagoras sicher völlig verschiedener Ausdrucksweise wiedergibt. – [4] Als die eben vorher besprochenen ionischen Dogmatiker. – [5] d. h. von diesen wahrgenommen werden. – [6] Entsprechend der Behauptung der megarischen Philosophen, daß jemand eine Fähigkeit (Kunst usw.) nur solange besitze, wie er sie tatsächlich ausübe.

kein Ding warm oder kalt, süß oder überhaupt irgendwie wahrnehmbar sein, wenn es nicht jemand mit seinen Sinnen wahrnimmt. Sie[1] kommen daher mit ihrer These darauf hinaus, den Satz des Protagoras zu vertreten.[2]

V. Skepsis

1. In Bezug auf die Götter

18 fr. 4 ⟨mit Lemma. Aus seiner Schrift »Von den Göttern«⟩:

Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, daß es sie gibt, noch, daß es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben; denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

2. In Bezug auf die Erkenntnis

19 fr. 7 ⟨Aristoteles, Metaphysik II 2. 997 b 32ff.⟩:

Auch das ist nicht wahr, daß es die Geometrie mit sichtbaren und vergänglichen Größen zu tun hat. Denn dann ginge sie ja zugrunde, wenn diese zugrunde gehen. Aber auch die Astronomie hat es nicht mit sichtbaren Größen und nicht mit diesem ⟨sichtbaren⟩ Himmels⟨gewölbe⟩ zu tun. Denn die sichtbaren Linien sind ja gar nicht von solcher Art, wie sie der Mathematiker meint! Denn von den sichtbaren ⟨Linien⟩ ist keine so gerade oder so gebogen ⟨wie sie sich der Mathematiker denkt⟩. Denn den ⟨sichtbaren⟩ Kreis berührt das Lineal[3] nicht ⟨nur⟩ in e i n e m

[1] Die Megariker. – [2] vgl. zur Sache Zeller 1353f. Diese Anschauung des Protagoras von den sinnlichen Wahrnehmungen ist im Grunde dieselbe wie die des Leukippos von den primären und sekundären Eigenschaften der Dinge. Zeller 1364 nimmt daher mit starker Wahrscheinlichkeit neben dem Einfluß des Herakleitos Einfluß des Leukippos auf Protagoras' Lehre an. – [3] Wenn wir dies als »Tangente« anlegen.

Punkte, sondern ⟨es steht damit genau so⟩ wie es Protagoras behauptete, als er die Mathematiker zu widerlegen suchte.[1] Es sind auch die Bewegungen und Kurven am Himmel durchaus nicht gleich denen, über die die Astronomie ihre Forschungen anstellt, und die ⟨mathematischen⟩ Punkte haben durchaus nicht dieselbe Natur wie die ⟨sichtbaren⟩ Gestirne.

VI. Ethisch-pädagogische Prätensionen und Behauptungen des Protagoras

20 **Platon, Protagoras 317 B ff. ⟨= 74 A 5. Der Dialog spielt um das Jahr 431 v. Chr.⟩:**

⟨Protagoras spricht:⟩ Ich für meine Person bin den entgegengesetzten Weg wie diese[2] gegangen; ich gebe ganz offen zu, daß ich ein Sophist bin und die Menschen erziehe. ... Ich übe wahrhaftig schon viele Jahre meine Kunst aus. Mein Leben währt ja auch schon viele Jahre und keiner ist unter euch allen, dessen Vater ich meinem Alter nach nicht sein könnte. ... ⟨Protagoras, zu dem jungen Hippokrates gewendet, der vor Ungeduld brennt, sein Jünger zu werden:⟩ »Mein junger Freund, wenn du bei mir in die Lehre gehst, dann wird es dir beschieden sein, an dem Tage, an dem du mit mir zusammengewesen bist, ⟨abends⟩ in dem Bewußtsein nach Hause zu gehen, daß du besser geworden bist. Und am folgenden Tage wird es

[1] Protagoras behauptete nämlich, daß die (sichtbare) Linie den Kreis in mehr als einem Punkte berühre. Er verkannte dabei völlig, daß es der Mathematiker gar nicht mit dieser sichtbaren Linie und diesem sichtbaren Kreise (die er nur als Hilfsfiguren benutzt) zu tun hat, sondern ausschließlich mit den *gedachten* Linien und Kreisen. Vgl. hierzu Pohlenz, Der Geist der griechischen Wissenschaft (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1922 S. 42) und v. Wilamowitz, Platon I 347 sowie Praechter 117. – [2] Die (angeblich) verkappten Sophisten, wie z. B. Orpheus.

dir ebenso gehen. Und so wirst du an jedem Tage ständig besser werden. ... Die anderen ⟨Lehrer⟩ nämlich quälen die Jugend; denn sie stürzen die jungen Leute, die ⟨eben⟩ der Erlernung der Wissenschaft entronnen sind, gegen ihren Willen wieder in das Studium der Wissenschaften hinein, indem sie sie Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik lehren.« (Dabei warf er einen Blick auf Hippias.) »Wer aber zu mir kommt, der wird nichts anderes lernen als dasjenige, weswegen er zu mir gekommen ist. Man lernt bei mir Wohlüberlegtheit in seinen häuslichen Angelegenheiten: wie man am besten sein eigenes Hauswesen verwaltet, und, was die Angelegenheiten des Staates betrifft, wird man bei mir so ausgebildet, daß man möglichst befähigt wird, an der Regierung des Staates in Wort und Tat mitzuwirken.« ... Sokrates: »Du meinst offenbar die Kunst der *Politik* und versprichst, deine Jünger zu guten Staatsbürgern zu machen.« Protagoras: »Gerade *das*, o Sokrates, ist der Sinn des Versprechens, das ich zu geben pflege.« ... Sokrates: »Dadurch, daß du dich selber öffentlich vor ganz Griechenland als Weisheitslehrer angepriesen hast, hast du dich für einen Lehrmeister der Bildung und Tugend erklärt, es auch als erster für anständig gehalten, hierfür ein Honorar zu nehmen.«[1]

21 Gegenüber dieser Selbsteinschätzung des Protagoras vgl. man Platons Urteil in seinem erheblich späteren Dialoge »Menon« 91 D E = 74 A 8:

Ich weiß ja, daß sich auf Grund dieser »Weisheit« der *eine* Mann Protagoras mehr Geld erworben hat als Phidias, der so anerkannt schöne Werke geschaffen hat – und zehn andere Bildhauer zusammen. ... Protagoras hat also,

[1] Dies ganze Stück ist insbesondere deshalb so wichtig, weil es unwiderleglich zeigt, daß das Ziel des Protagoras (wie überhaupt der Sophisten, abgesehen von Gorgias) keineswegs nur war, seine Jünger zu Schönrednern zu machen, sondern vielmehr und vor allem, sie ethisch-politisch zu bilden und zu erziehen. Vgl. insbesondere hierzu die treffenden Ausführungen von Pohlenz, Aus Platons Werdezeit, S. 80f. und insbesondere 193ff. (gegen Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik).

ohne daß es Griechenland überhaupt merkte, seine Jünger verdorben und als schlechtere Menschen entlassen, als sie waren, als er sie in seine Lehre nahm, und diese Tätigkeit mehr als 40 Jahre lang ausgeübt. Ich glaube nämlich, daß er gestorben ist, als er annähernd 70 Jahre alt und 40 Jahre in seiner Kunst tätig war. Und in dieser ganzen Zeit und noch bis auf den heutigen Tag ist sein Ruhm lebendig geblieben.

VII. Pädagogisch-ethische Ansichten

22 fr. 3 = Anecdota Parisina I 171, 31:

Protagoras sagt in seiner »Die große Rede« betitelten Schrift: »*Das Lernen erfordert ⟨entsprechende⟩ Begabung und Übung*« und »*von Jugend auf muß man anfangen zu lernen.*«

23 fr. 10:

Protagoras sagte, daß die Kunst nichts sei ohne Studium und das Studium nichts ohne Kunst.

VIII. Urgeschichtliche Spekulation

24 Platon, Protagoras 320 C ff. = 74 C 1 ⟨Mythus des Protagoras⟩:[1]

Es war einmal eine Zeit, da gab es wohl Götter, sterbliche Wesen aber noch nicht. Als aber auch für diese die vom Schicksal bestimmte Zeit der Entstehung gekommen war,

[1] Daß Platon in diesem Mythus eine Schrift des Protagoras in engem Anschluß an diese imitiert hat, ist heute allgemein anerkannt. Doch ist bei manchen Gedanken und Wendungen des Mythus für uns nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie geistiges Eigentum des Protagoras oder erst des Platon sind. – Diese Schrift des Protagoras ist dann außer von Kritias und Moschion augenscheinlich auch von Demokrit benutzt, vgl. insbesondere Nestle in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Platons Protagoras S. 22ff. und bei Zeller 1387 Anm. und Praechter 119.

da bilden die Götter sie im Inneren der Erde aus einem Gemisch von Erde und Feuer und den Stoffen, die sich mit Erde und Feuer mischen. Als sie sie aber ans Licht bringen wollten, gaben sie dem Prometheus und dem Epimetheus den Auftrag, sie auszustatten und jeder einzelnen Art angemessene Fähigkeiten zu verleihen. Da bittet Epimetheus den Prometheus, daß er sie austeilen dürfte. »Wenn ich sie dann ausgeteilt habe«, sagte er, »dann sieh dir die Sache an.« – Und so überredet er den Prometheus und übernimmt die Austeilung. Den einen Wesen nun verlieh er Kraft ohne Schnelligkeit; die schwächeren aber stattete er mit Schnelligkeit aus. Andere versah er mit Waffen; für diejenigen aber, denen er eine wehrlose Natur gegeben hatte, ersann er irgendeine andere Fähigkeit zu ihrer Erhaltung. Und denjenigen von ihnen, denen er kleine Gestalt gab, verlieh er die Fähigkeit, sich durch Fliegen zu retten, oder er gab ihnen eine Behausung unter der Erde. Die aber, denen er Körpergröße schenkte, suchte er eben hierdurch zu erhalten. Und so vollzog er auch im übrigen seine Verteilung, indem er Nachteil und Vorteil gegeneinander auszugleichen suchte. Dies alles ersann er, indem er dabei darauf Bedacht nahm, daß keine Gattung dem Untergang verfallen wäre. Und als er ihnen die Fähigkeit verliehen hatte, gegenseitiger Vernichtung zu entrinnen, ersann er für sie gegen die Unbilden der Jahreszeiten Schutzmittel, indem er sie mit dichten Haaren und festen Häuten bekleidete, die als Schutz gegen die Kälte des Winters, aber auch gegen die Hitze des Sommers ausreichten, und er nahm darauf Bedacht, daß eben diese Ausstattung als eine ihnen eigene Lagerdecke, die mit einem jeden zusammengewachsen war, dienen könnte. Und die Füße der einen stattete er mit Hufen, die der andern mit festen und blutlosen Krallen aus und verschaffte so den einen diese, den anderen jene Art der Ernährung: den einen der Erde entsprießendes Kraut, anderen Früchte der Bäume, anderen

Wurzeln. Einigen aber gab er als Nahrungsmöglichkeit den Fraß anderer Lebewesen. Und den einen gab er nur wenige Nachkommenschaft; denjenigen aber, die von jenen aufgefressen wurden, verlieh er zur Erhaltung ihrer Gattung zahlreiche Nachkommen. Da nun Epimetheus nicht allzu klug war, merkte er nicht, daß er die verschiedenen Fähigkeiten für die vernunftlosen Wesen völlig verbraucht hatte. Es war aber das Menschengeschlecht noch nicht ausgestattet, und er wußte nicht, wie er ihm helfen sollte. Wie er daher in arger Verlegenheit ist, kommt Prometheus, um sich seine Verteilung anzusehen. Und da sieht er, daß die anderen Lebewesen mit allem wohlversorgt sind, der Mensch dagegen nackt und bloß ist, ohne Schutz seiner Füße, unbedeckt und unbewaffnet. Und schon nahte der vom Schicksal bestimmte Tag heran, an dem auch der Mensch aus der Erde ans Licht treten sollte. Prometheus nun in seiner Not, wie er dem Menschen eine Möglichkeit zu seiner Erhaltung ausfindig machen sollte, stiehlt zusammen mit dem Feuer die technische Kunstfertigkeit des Hephaistos[1] und der Athene (es war ja unmöglich, daß diese ohne Feuer von jemandem erworben oder gebraucht werden könnte) und schenkt sie dem Menschen. So erhielt nun der Mensch die Kenntnisse zum Lebensunterhalt, aber es fehlte ihm noch die Staatskunst. Denn diese war beim Zeus. Prometheus aber hatte keine Möglichkeit mehr, in die Burg des Zeus einzudringen (überdies standen auch die furchtbaren Wachtposten des Zeus davor), aber in das gemeinsame Gemach des Hephaistos und der Athene, in dem sie ihre Kunst übten, schleicht er heimlich hinein und stiehlt die feuerverbundene Kunst des Hephaistos und die andere der Athene eigene und gibt sie den Menschen. Und so wird dem Menschen eine gute Möglichkeit zum Leben zuteil; den Pro-

[1] Des Gottes des Feuers und der Schmiedekunst.

metheus aber ereilte später die Strafe für seinen Diebstahl. – Als aber der Mensch an der göttlichen Gabe Anteil erhalten hatte, da faßte er zuerst infolge seiner Verwandtschaft mit der Gottheit, als einziges unter den Lebewesen, den Glauben an Götter und unternahm es, Altäre und Bilder von Göttern zu errichten. Dann teilte er alsbald einzelne Laute und Worte zergliedernd ab auf Grund seiner Kunst und erfand Wohnung, Kleidung, Schuhwerk und Decken zum Lager und die Mittel zu seiner Ernährung aus dem Erdreich. So ausgerüstet, wohnten die Menschen ursprünglich zerstreut; Städte gab es noch nicht. Daher fielen sie den wilden Tieren zum Raube, weil sie in jeder Hinsicht schwächer als diese waren. Ihre praktischen Kunstfertigkeiten reichten zwar für ihren Lebensunterhalt vollkommen aus, aber nicht für den Kampf gegen die Raubtiere. Denn sie besaßen noch keine Staatskunst,[1] von der die Kriegskunst ein Teilgebiet ist. Sie suchten sich daher zu vereinigen und zu retten, indem sie Städte gründeten. Wenn sie aber zusammengekommen waren, taten sie einander unrecht, da sie die Staatskunst noch nicht besaßen, so daß sie sich wieder zerstreuten und zugrunde gingen. Da geriet Zeus in Sorge, daß unser Geschlecht vollkommen ausgerottet werden könnte und entsandte den Hermes, der zu den Menschen die heilige Scheu und das Recht bringen sollte, damit es Städteordnungen gäbe und Freundschaft begründende Bande. Da fragt Hermes den Zeus, in welcher Weise er den Menschen Recht und Ehrfurcht beibringen solle. »Soll ich sie etwa so, wie die Künste und Gewerbe ausgeteilt sind, austeilen? Die aber sind folgendermaßen verteilt: ein einziger besitzt z. B. die Heilkunst und reicht für viele Nichtheilkundige aus, ebenso die anderen Kunstverständigen. Soll ich also Recht und Ehrfurcht ebenso unter die Menschen verteilen? Oder soll

[1] d. h. soziale bzw. politische Organisation.

ich sie allen geben?« »Allen«, erwiderte Zeus, »alle sollen daran Anteil haben. Denn sonst könnte kein Gemeinwesen entstehen, wenn nur wenige an ihnen Anteil hätten, wie das bei den andern Künsten der Fall ist. Und das gib ihnen als Gesetz von mir: wer nicht an Recht und Ehrfurcht teilzuhaben vermag, den soll man töten als eine Krankheit des Staates!«

LEHRE EINES UNBEKANNTEN SOPHISTEN[1]

1 Das All war Bewegung und sonst nichts. Von der Bewegung aber gibt es zwei Arten; jede von beiden ist der Menge nach unendlich; ihrer Wirkung nach aber ist die eine ein Tun, die andere ein Leiden. Aus ihrem Verkehr miteinander und ihrer gegenseitigen Reibung entstehen zahllose Erzeugnisse, jedoch stets Zwillingspaare, das eine ein Wahrgenommenes, das andere eine Wahrnehmung, die stets zusammen mit dem Wahrgenommenen entspringt und wahrgenommen wird. Die Wahrnehmungen nun haben bei uns folgende Bezeichnungen: Sehen, Hören, Riechen, Frieren und Hitze empfinden sowie Lust- und Schmerzgefühle, Begierden und Angstgefühle, wie man sie nennt, und andere; unendlich sind die unbenannten, sehr zahlreich auch die mit Namen genannten. Die Gattung der wahrnehmbaren Dinge aber entspricht einer jeden dieser Sinneswahrnehmungen: z. B. allen möglichen Gesichtswahrnehmungen alle möglichen Farben, ebenso den Gehöreindrücken die verschiedenen Laute, und ebenso stehen zu den anderen Sinnen die anderen wahrnehmbaren Dinge in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis.[2] Was will uns nun diese Geschichte in Rücksicht auf unsere frühere Erörterung sagen, Theätet? Du verstehst doch? – Theätet: Nicht ganz, Sokrates. – Sokrates: Gib acht, ob

[1] in Platons Theätet 156 a – 157 c und 182 a ff. ⟨nicht bei Diels⟩. –
[2] d. h. »korrespondieren« mit ihnen.

sie nicht irgendwie zu einem Abschluß kommt. Sie will doch besagen: dieses alles ist, wie wir behaupten, in Bewegung; mit ihrer Bewegung ist Schnelligkeit oder Langsamkeit verbunden. Alles nun, was langsam ist, hat an derselben Stelle und auf die Dinge in seiner unmittelbaren Nähe seine Bewegung gerichtet, und so erzeugt es; das so Erzeugte aber ist schneller. Denn es bewegt sich fort, und in dieser Ortsveränderung besteht seine Bewegung. Wenn nun der Gesichtssinn und eins von den Dingen, die zu ihm passen, zusammentreffen und die weiße Farbe und eine dieser entsprechende Sinneswahrnehmung hervorbringen – die niemals entstanden wäre, wenn das eine der beiden auf ein andersartiges[1] gestoßen wäre –, dann eben wird infolge der zwischen ihnen erfolgenden Bewegung, nämlich des Gesichtssinnes von seiten der Augen, der Weiße von seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, das Auge von Gesichtswahrnehmung erfüllt. Und eben dann sieht es; es ist aber nicht etwa Sehkraft geworden, sondern ein sehendes Auge. Der Gegenstand aber, der die Farbe miterzeugt hat, ist voll von Weiße geworden. Er ist aber nicht selber Weiße geworden, sondern ein Weißes, ob nun Holz oder Stein oder was immer für ein Gegenstand durch solch eine Farbe gefärbt ist. Auch die anderen 〈Sinneswahrnehmungen〉 wie hart oder warm 〈an einem Gegenstand〉 und alles derart muß man in eben derselben Weise auffassen, daß sie selber an sich selbst nichts sind, was wir ja auch damals behaupteten, daß aber infolge der Bewegung bei der gegenseitigen Durchdringung alle Eigenschaften der verschiedensten Art entstehen. Denn daß sowohl das Wirkende wie auch das Leidende etwas *ist*, das läßt sich, wie sie behaupten, nicht mit Sicherheit an einem von ihnen erkennen. Denn weder ist ein Wirkendes etwas, bevor es mit dem Leidenden zusammentrifft, noch ein Lei-

[1] d. h. ihm nicht Verwandtes, nicht mit ihm »Korrespondierendes«.

dendes, bevor es mit dem Wirkenden zusammenkommt. Und was mit einem Dinge zusammentrifft und ⟨dann auf dieses⟩ einwirkt, zeigt sich, wenn es mit einem andersartigen ⟨Gegenstand⟩ zusammentrifft, als ein Leidendes. Daher ergibt sich aus all diesem, was wir zu Anfang behaupteten: daß kein Ding an und für sich *eins* ist,[1] sondern daß es durch irgendein Etwas immer *wird*. Das »Sein« aber müssen wir vollständig ⟨aus unserem Denken⟩ verbannen, obgleich wir oft und noch eben erst aus Gewohnheit und Unverstand gezwungen waren, von ihm Gebrauch zu machen. Das aber ist unzulässig, wie die Lehre der Weisen lautet; man darf weder den Ausdruck »etwas« noch »dies« noch »das da« noch »jenes« noch irgendein anderes Wort gebrauchen, was ein Ding als etwas Feststehendes voraussetzt, sondern der Wirklichkeit gemäß darf man nur sprechen von »Werdendem« und »Gewirktem« und »Vergehendem« und »sich Veränderndem«. Denn wenn jemand durch seine Ausdrucksweise etwas als ein festes Ding voraussetzt, läßt er sich, wenn er so verfährt, leicht widerlegen. Man muß sich aber sowohl von Einzeldingen so ausdrücken wie von der Vereinigung vieler,[2] wie sie ja auf Grund solcher Vereinigung[3] den Menschen ⟨als etwas Bestimmtes⟩ setzen und den Stein und das Tier oder eine jede Gattung.

2 Platon, Theätet 182 a ff.:

Sagten wir nicht vorhin, daß jene Philosophen die Entstehung der Wärme oder der weißen Farbe oder welcher Eigenschaft auch immer so erklärten, daß zugleich mit der Wahrnehmung zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden ein jedes dieser in Bewegung sei, und daß das Leidende wahrnehmend, aber nicht Wahrnehmung wird und das

[1] d. h. ein Festes, Unveränderliches. – [2] d. h. der Zusammenfassung vieler Merkmale zu *einem* Begriff. – [3] Von vielen Eigenschaften und Tatsachen.

Wirkende ein irgendwie Beschaffenes, aber nicht Beschaffenheit?[1] Vielleicht mutet dich nun die »Beschaffenheit« wie ein fremdartiger Ausdruck an und du verstehst ihn nicht, wenn sie als ein Begriff gemeint ist. Höre daher von den einzelnen Arten. Denn das Wirkende wird weder Wärme noch weiße Farbe, wohl aber warm und weiß und anderes ebenso. Du erinnerst dich doch, daß wir in unseren früheren Erörterungen uns in dem Sinne äußerten, daß es kein einheitliches Ding an und für sich gibt, auch nicht das Wirkende oder das Leidende, sondern daß aus beiden, wenn sie sich miteinander vereinigen und die Wahrnehmungen und das Wahrgenommene erzeugen, die einen Dinge irgendwie beschaffen werden, die anderen wahrnehmend.

GORGIAS VON LEONTINOI

Vorbemerkung. Gorgias aus Leontinoi in Sizilien ist im ersten Viertel des 5. Jahrhunderts v. Chr. geboren, so daß er schon ein alternder Mann war, als er im Jahre 427 eine Gesandtschaft seiner Vaterstadt nach Athen führte, um dessen Hilfe gegen die Syrakusaner zu erbitten. Ob in seinem Leben drei Perioden zu unterscheiden sind – eine naturphilosophische (unter Einfluß des Empedokles, als dessen »Schüler« er in unseren Quellen bezeichnet wird), eine dialektische (unter Einfluß der Eleaten) und eine rhetorische (unter Einfluß des Korax und Teisias) – bleibt unsicher, wenn es auch durchaus als möglich erscheint. Von seinen rhetorischen Schriften sind umfangreiche Stücke erhalten, auch zwei seiner Deklamationen, »Helena« und »Palamedes«. Aus seiner Schrift »Vom Nichtseienden«, die eine radikale Absage an jede ernsthafte Philosophie, überhaupt an jede wirkliche Wis-

[1] ποιότης: Qualität. Dieser Begriff taucht bei Platon zuerst hier im Theätet auf, ist aber nicht erst von ihm geschaffen, wie es nach der Theätet-Stelle scheinen könnte (daher unrichtig von Wilamowitz, Platon I 556), sondern aus der medizinischen Terminologie entlehnt. Vgl. F. E. Kind, Jahresber. f. Altertumswissensch. Bd. 180 (1919. III), S. 9.

senschaft, bedeutet – offenbar war ihr Verfasser inzwischen völlig zur Rhetorik übergegangen –, wird im folgenden ein größerer charakteristischer Auszug mitgeteilt. Manche neuere Gelehrte wie H. Gomperz und W. Nestle haben die drei Thesen dieser Schrift und ihre auf vielerlei Trugschlüssen fußenden »Beweise« für ein »Spiel« des Gorgias erklären wollen, als ein bloßes Schaustück sophistisch-rhetorischer Kunst, mit dessen Inhalt es ihm überhaupt nicht ernst gewesen wäre. Aber das wird schon durch den Vergleich mit der Dialektik des Zenon widerlegt, die augenscheinlich die Grundlage der gorgianischen Beweise bildet. Außerdem zeigen Gorgias' Argumente für seine dritte These, daß er hier an wirkliche Probleme der Erkenntnistheorie (und Sprachphilosophie), an die Frage nach dem Verhältnis des Objektes zum denkenden Subjekt, bzw. zum Gedanken, und des Gedankens zu dem ihn ausdrückenden Wort sehr ernsthaft rührt. Und es glaubt dieser Gorgias im Grunde wirklich an nichts oder vielmehr nur an eins auf der Welt: an die Macht des Wortes, der kunstvoll geformten und raffiniert stilisierten Rede, der er die erstaunlichsten Wirkungen auf die Seele zutraut, ja deren geradezu phantastische Wirkungen auf seine Mitbürger er selber dank seiner Kunst erfährt, obgleich ihm weder irgendeine ernsthafte Überzeugung noch irgendwelche Sachkenntnis (es sei denn auf dem Gebiet der rein formalen Redekunst) noch Charakter eigen ist. Denn nicht Erkenntnis der Wahrheit, sondern der gleißende Schein, der nicht nur die kritiklosen Massen seiner Hörer blendet, sondern selbst auf den Stil eines Thukydides aufs stärkste eingewirkt hat, ist das Ziel der gorgianischen »Kunst«, die ihrem Meister übrigens solch märchenhafte Honorare einbrachte, daß er von seiner Person eine Statue aus massivem Golde dem Gotte in Delphi weihen konnte. – Das aber ist nach Platons maßgeblichem Zeugnis gerade für diesen Sophisten charakteristisch, daß er den Anspruch des Protagoras und anderer führender Sophisten, die Menschen erziehen und sie die »Tugend« lehren zu wollen, nach seiner inneren Wandlung grundsätzlich aufgegeben und sich ganz der Redekunst in Theorie und Praxis gewidmet hat. Und es sollte bald der Tag kommen, wo diese mit der ernsthaften Philosophie als lebenführender Macht in der griechischen Nation in heftigsten Wettkampf eintrat. Wenn daher Platon, der Sucher

und Entdecker des wahren Seins mit dem Meister des gleißenden Scheins, d. h. mit der Rhetorik, um das Jahr 392 v. Chr. in seinem großen, »Gorgias« betitelten Dialog in vernichtender Weise abrechnet, so ist das nur zu begreiflich, weil es nicht nur stärkste sachliche Berechtigung hat, sondern auch – wenn wir Platons eigene innerste Wesensart und Weltanschauung bedenken – geradezu mit psychologischer Notwendigkeit geschieht.

Der Nihilismus des Gorgias

1 Sextus Empiricus VII 65ff. = fr. 3:

Gorgias von Leontinoi gehörte zu derselben Gruppe wie diejenigen Philosophen, die den Maßstab ⟨der Erkenntnis⟩ leugneten, aber nicht auf Grund derselben Richtung wie Protagoras und seine Jünger. Denn in der Schrift, die den Titel vom »Nichtseienden« oder »Von der Natur« trägt, entwickelt er drei aufeinanderfolgende Grundthesen: erstens: es gibt nichts; zweitens: wenn es auch etwas gäbe, wäre es doch für den Menschen unerkennbar; drittens: wenn es auch erkennbar wäre, wäre es doch unserem Mitmenschen nicht mitteilbar und nicht verständlich zu machen.
Zu dem Schluß nun, daß es nichts gibt, kommt er auf folgende Weise. Wenn es etwas gibt, ist es entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder es ist sowohl das Seiende wie auch das Nichtseiende. Es ist aber weder das Seiende, wie er beweisen wird, noch das Nichtseiende, wie er uns überzeugen wird, noch das Seiende und zugleich das Nichtseiende, wie er ebenfalls zeigen wird. Es gibt also nichts.

I. Das Nichtseiende gibt es überhaupt nicht

Denn wenn es das Nichtseiende gäbe, würde es zugleich sein und nicht sein; sofern es nämlich als nichtseiend gedacht wird, wird es nicht sein; sofern es nichtseiend ist,

wird es dagegen sein. Es ist aber vollkommen widersinnig, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Es gibt also das Nichtseiende gar nicht. Dafür auch noch ein anderer Beweis: wenn es das Nichtseiende gibt, kann es das Seiende nicht geben. Denn diese ⟨beiden⟩[1] sind einander entgegengesetzt, und wenn dem Nichtseienden Existenz zukommt, muß dem Seienden Nichtexistenz zukommen. Das Nichtsein des Seienden aber ist ausgeschlossen; daher kann auch das Nichtseiende nicht existieren.

II. Es existiert aber auch das Seiende nicht

Denn wenn das Seiende existiert, ist es entweder ewig oder geworden oder zugleich ewig und geworden. Es ist aber weder ewig noch geworden noch beides, wie wir beweisen werden. Das Seiende existiert also nicht. Denn wenn das Seiende ewig ist (denn an diesem Punkte müssen wir anfangen), dann hat es keinen Anfang. Denn alles, was geworden ist,[2] hat einen Anfang; das Ewige aber, das ungeworden ist, hat keinen Anfang. Wenn es aber keinen Anfang hat, dann ist es unbegrenzt.[3] Wenn es aber unbegrenzt ist, ist es nirgends. Denn wenn es irgendwo ist, dann ist das ⟨der Raum,⟩ in dem es ist, von ihm verschieden; somit wird das Seiende nicht mehr unbegrenzt sein, da es von einem anderen umschlossen wird. Denn größer als das Umschlossene ist das Umschließende. Größer als das Unbegrenzte ist nichts; daher gibt es nirgends das Unbegrenzte. – Das Seiende wird aber auch nicht von sich selber umschlossen. Denn der Raum und das von ihm Umschlossene würde dann identisch sein, und das Seiende

[1] Das Seiende und das Nichtseiende. – [2] Ich lese hier γενόμενον (anstatt γινόμενον). – [3] Gorgias macht hier denselben groben Trugschluß wie der Eleat Melissos (fr. 3ff.), indem er zeitliche und räumliche Begrenztheit miteinander vertauscht.

würde dann ein Doppeltes sein: Raum und Körper. (Denn das »Worin« ist der Raum; das in diesem Befindliche ist Körper.) Das aber ist widersinnig. Also wird das Seiende auch nicht von sich selber umschlossen. Also, wenn das Seiende ewig ist, ist es unbegrenzt; wenn unbegrenzt, ist es nirgends; wenn aber nirgends, existiert es nicht. Also, wenn das Seiende ewig ist, ist es überhaupt kein Seiendes.[1]

Es kann aber das Seiende auch nicht geworden sein. Denn wenn es geworden ist, ist es entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden geworden. Aber aus dem Seienden ist es nicht geworden. Denn wenn es seiend ist, ist es nicht ⟨erst⟩ geworden, sondern ist bereits. Aber auch nicht aus dem Nichtseienden; denn das Nichtseiende kann überhaupt nichts hervorbringen, weil notwendig das, was etwas hervorbringt, an einer ⟨wirklichen⟩ Existenz teilhaben muß. Also ist das Seiende auch nicht geworden. Es kann aber auch nicht beides sein, d. h. zugleich ewig und geworden. Denn diese beiden Begriffe heben sich gegenseitig auf; wenn das Seiende ewig ist, ist es nicht geworden; und wenn es geworden ist, ist es nicht ewig. Also, wenn das Seiende weder ewig noch geworden noch beides ist, gibt es das Seiende gar nicht.

Hierfür gibt es noch einen anderen Beweis: Wenn das Seiende existiert, ist es notwendig eins oder vieles. Es ist aber weder eins noch vieles, wie bewiesen werden wird. Also gibt es kein Seiendes. Denn wenn es eins ist, hat es entweder eine gewisse Größe oder ist ⟨räumlich⟩ zusammenhängend oder ist eine Größe oder ein Körper. Was es aber auch hiervon ist, jedenfalls ist es dann nicht eins; sondern, wenn es eine gewisse Größe hat, kann es geteilt werden, und wenn es ⟨räumlich⟩ zusammenhängt, kann es zerlegt werden. Und wenn es als Größe gedacht wird,

[1] Vorher hatte Gorgias (falsch) gefolgert, das Ewige sei (räumlich) unbegrenzt. Da es nun (wie er ebenfalls falsch folgert) das Unbegrenzte nirgends gibt, schließt er: also kann es das Ewige gar nicht geben.

ist es ebenfalls nicht unteilbar. Wenn es aber ein Körper ist, ist es ein Dreifaches. Denn es hat dann Länge und Breite und Höhe. Es ist aber widersinnig, zu behaupten, daß das Seiende keins von diesen ist. Also ist das Seiende nicht eins.
Es ist aber auch nicht vieles. Denn wenn es nicht eins ist, ist es auch nicht vieles.[1] Denn die Vielheit ist eine Vereinigung der Einzeldinge; es wird daher, wenn das Eine geleugnet wird, zugleich auch die Vielheit geleugnet. Hiernach ist klar, daß es weder das Seiende gibt noch das Nichtseiende.

III. Daß es aber auch nicht beides ist, seiend und nichtseiend zugleich, läßt sich leicht erschließen

Denn wenn das Nichtseiende existiert und das Seiende existiert, dann ist das Nichtseiende – was seine Existenz anbetrifft – dasselbe wie das Seiende, und daher existiert keines von beiden. Denn daß das Nichtseiende nicht existiert, ist allgemein anerkannt. Es ist aber von mir bewiesen worden, daß das Seiende mit diesem[2] identisch ist. Dann existiert es also auch selber nicht. Es kann aber das Seiende, wenn anders es mit dem Nichtseienden identisch ist, unmöglich beides sein. Denn wäre es beides, wäre es nicht identisch, und wäre es identisch, wäre es nicht beides. Hieraus folgt, daß es nichts gibt. Denn wenn weder das Seiende noch das Nichtseiende noch beides existiert und außer diesen drei Möglichkeiten keine denkbar ist, dann gibt es überhaupt nichts.

[1] Trugschluß! – [2] Dem Nichtseienden.

IV. Wenn es aber auch etwas geben sollte, so ist es doch für den Menschen unerkennbar und unvorstellbar

wie hier bewiesen werden soll. Denn, wie Gorgias behauptet, wenn das Gedachte nicht seiend ⟨nicht wirklich⟩ ist, wird auch das Seiende nicht gedacht.[1] Ganz natürlich. Denn gerade wie wenn das gedachte ⟨Ding⟩ weiß ist, dann auch das Weiße gedacht werden kann, ebenso kann, wenn das Gedachte nicht existiert, das Existierende unmöglich gedacht werden.[2] Es ist daher der Satz vernünftig und folgerichtig: wenn das Gedachte nicht existiert, kann das Existierende nicht gedacht werden.[2] Das Gedachte aber existiert nicht, wie wir beweisen werden. Also kann das Existierende nicht gedacht werden. Daß aber das Gedachte nicht existiert, ist klar. Denn wenn das Gedachte existiert, dann existiert alles, was gedacht wird, und so, wie es sich jemand denkt. Das aber widerspricht der Erfahrung. Denn auch wenn man sich einen fliegenden Menschen denkt oder einen auf dem Wasser fahrenden Wagen, fliegt nicht etwa alsbald der Mensch oder ein Wagen fährt auf dem Wasser. Daher existiert nicht, was gedacht wird.[3] Außerdem, wenn das Gedachte wirklich wäre, dann könnte das Nichtwirkliche nicht gedacht werden.[4] Denn den entgegengesetzten Dingen kommen entgegengesetzte Prädikate zu; dem Seienden ist aber das Nichtseiende entgegengesetzt. Und daher gilt überhaupt der Satz: wenn dem Seienden das Gedachtwerden zukommt, kommt dem Nichtseienden das Nichtgedachtwerden zu. Das aber ist unhaltbar. Denn auch die Skylla und die Chimaira und vieles andere, was nicht existiert, kann man sich denken ⟨vor-

[1] Trugschluß! – [2] Trugschluß. – [3] Der Schluß ist natürlich in seiner Allgemeinheit unrichtig; es durfte nur geschlossen werden: daher ist nicht alles wirklich, was gedacht wird. – [4] Trugschluß.

stellen⟩. Also kann das, was existiert, nicht gedacht werden. Gerade wie die ⟨von uns⟩ gesehenen Dinge deswegen sichtbar genannt werden, weil sie gesehen werden, und die gehörten deswegen hörbar, weil sie gehört werden, und wir nicht etwa das Sichtbare verwerfen, weil es nicht gehört wird, oder das Hörbare, weil es nicht gesehen wird (denn jedes Ding kann nur von dem ihm entsprechenden Sinn, nicht aber von einem anderen wahrgenommen werden), so wird auch das Gedachte, auch wenn es nicht vom Auge gesehen oder vom Ohr gehört wird, existieren, weil es von dem ihm eigentümlichen Urteilsvermögen erfaßt wird. Wenn sich nun jemand einen Wagen auf dem Wasser fahrend denkt, so muß er, auch wenn er ihn nicht sieht, ⟨in dem Augenblick⟩ glauben, daß es Wagen gibt, die auf dem Wasser fahren. Das aber ist unhaltbar. Also kann das Existierende weder vorgestellt noch vom Denken erfaßt werden.

V. Und wenn es auch durch das Denken erfaßt werden könnte, wäre es doch einem anderen nicht mitteilbar

Denn wenn die Dinge, die draußen existieren, sichtbar und hörbar, überhaupt sinnlich wahrnehmbar sind, dann sind die sichtbaren von ihnen durch unser Sehvermögen erfaßbar, die hörbaren dagegen durch unser Gehör, und nicht umgekehrt – wie können sie da einem anderen mitgeteilt werden? Denn das Organ, wodurch wir etwas mitteilen, ist das Wort;[1] das Wort aber ist nicht das Ding, das existiert. Wir teilen also unseren Mitmenschen nicht die Dinge mit, sondern Worte, die von den Dingen ⟨selber⟩ ganz verschieden sind. Wie nun das Sichtbare nicht hörbar wird, und umgekehrt, so kann, da das Ding draußen existiert,

[1] Logos.

es auch nicht zu unserem Wort werden. Wenn es[1] aber nicht das Wort ist,[2] kann es auch nicht einem andern mitgeteilt werden. Das Wort, so sagt er, bildet sich von den von außen auf uns eindringenden, d. h. den sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Denn infolge des Auftreffens des Geschmackes (einer eß- oder trinkbaren Substanz auf unser Geschmacksorgan) entsteht in uns das über diese Qualität geäußerte Wort und ebenso aus dem Auftreffen der Farbe ⟨auf unser Auge⟩ die Äußerung über die Farbe. Wenn das der Fall ist, dann ist es nicht das Wort, was das äußere Ding mitteilt, sondern das äußere Ding wird zum Verkünder des Wortes. Es ist aber auch unmöglich, zu behaupten, daß, wie das Sichtbare und Hörbare Subsistenz hat, dies auch vom Wort gilt, so daß infolge seiner Subsistenz und Existenz das Subsistierende und Existierende verkündet würde. Denn wenn auch, wie er sagt, das Wort[3] existiert, so unterscheidet es sich doch von den übrigen existierenden Dingen, und am meisten unterscheiden sich die sichtbaren Dinge von den Worten. Denn durch ein anderes Organ wird das Sichtbare erfaßt und durch ein anderes das Wort. Es offenbart also das Wort die Hauptmasse der Dinge nicht, gerade wie auch diese die Natur voneinander nicht offenbaren. Wo nun solche Schwierigkeiten ⟨der Erkenntnis⟩ von Gorgias aufgeworfen sind, da ist, soweit es an ihnen liegt, das Kriterium der Wahrheit zunichte gemacht. Denn es gibt keine Möglichkeit, das, was weder wirklich ist noch erkannt noch einem anderen verständlich gemacht werden kann, zu erkennen.

Andere Fassung des dritten Beweisganges[4]

Wenn die Dinge aber auch erkennbar wären, wie könnte sie einer dem andern mitteilen? Denn was einer gesehen

[1] Das Außending. – [2] d. h. nicht mit diesem identisch ist. – [3] Logos, d. h. das sinnerfüllte Wort. – [4] bei Pseudoaristoteles, Von Melissos, Xenophanes und Gorgias 6, 980 a 20ff.

hat, wie könnte er das durch ein Wort[1] ausdrücken? Oder wie könnte das ⟨Ding⟩ dem deutlich werden, der es gehört, aber nicht gesehen hat? Denn gerade wie das Auge nicht die Töne wahrnimmt, so hört auch das Gehör keine Farben, sondern Töne. Und es spricht der Sprechende ⟨Worte⟩, aber keine Farbe und überhaupt kein Ding. Wovon jemand nun ⟨überhaupt⟩ keine Vorstellung hat, wie könnte er das von einem andern vermittels eines Wortes oder irgendeines Zeichens, das doch von dem Dinge selber verschieden ist, geistig aufnehmen? Wie anders als wenn es sich um eine Farbe handelt, auf Grund eigenen Sehens, wenn es sich um einen Ton handelt, wie anders als auf Grund eigenen Hörens? – Überhaupt spricht doch niemand einen ⟨einzelnen⟩ Laut oder eine Farbe, sondern ein ⟨sinnenthaltendes⟩ Wort.[2] Daher kann man auch eine Farbe nicht denken, sondern nur sehen, und ebensowenig einen Ton, sondern ihn nur hören. Wenn es aber auch möglich ist, ein Wort zu vernehmen, ja genau zu vernehmen – aber wie ist es möglich, daß sich der Hörende dasselbe ⟨wie der Redende⟩ darunter vorstellt? Denn es ist doch nicht möglich, daß dasselbe ⟨Ding⟩ zugleich in mehreren Personen, die voneinander getrennt sind, vorhanden ist! Denn dann wäre ja das Eine zwei! Wenn es aber auch in mehreren Personen vorhanden und dasselbe wäre, so spricht doch nichts dagegen, daß es ihnen nicht gleich erscheint, wenn sie nicht in jeder Hinsicht gleich sind und in demselben ⟨Körper⟩? Denn wenn es so wäre, dann wäre es eine einzige, aber nicht zwei Personen! Es nimmt aber überhaupt nicht ein und dieselbe Person in derselben Zeit das gleiche wie sie selber wahr, sondern anderes mit dem Ohr als mit dem Auge, und vorhin und jetzt sind ihre Wahrnehmungen verschieden, so daß schwerlich jemand ganz dasselbe wie ein anderer wahrnimmt!

[1] Logos.

Es ist daher, wenn es etwas gibt, dies doch nicht erkennbar, ⟨und wenn es auch erkennbar ist,⟩ so kann es doch keiner dem andern mitteilen, erstens, weil die Dinge nicht Worte sind, und zweitens, weil niemand dasselbe wie der andere ⟨unter ein und demselben Worte⟩ versteht.[1]

KALLIKLES[2]

1 Platon, Gorgias 38 S. 483 a – 484 d:

Von Natur ist allemal das Schwächere auch das Schlechtere, d. h. das Unrecht-leiden, dem Gesetz nach aber das Unrecht-tun. Denn das widerfährt wahrlich nicht einem Manne, das Unrechtleiden, sondern nur irgendeinem Sklaven, für den es besser wäre, tot zu sein als zu leben, der, mißhandelt und mit Füßen getreten, nicht imstande ist, sich selber zu helfen noch einem anderen, der ihm lieb ist. Doch die, die die Gesetze geben, das sind ja die Schwachen und die große Masse. In Rücksicht auf ihre eigene Person und ihren eigenen Vorteil geben sie daher die Gesetze und bestimmen, was zu loben und was zu tadeln ist. Darum suchen sie die Stärkeren, die die Kraft in sich fühlen, mehr zu haben ⟨als die anderen⟩, einzuschüchtern, damit diese nicht mehr begehren. Zu dem Zweck behaupten sie, daß »mehr haben wollen« schändlich und ungerecht

[1] Zur Beurteilung des Ganzen vgl. die Vorbemerkung auf S. 343 f. Übrigens spricht auch die Tatsache, daß sich bei diesen »Beweisen« das Denken des Gorgias als rein sensualistisch herausstellt und er sich hierdurch als Geistesverwandter des Protagoras erweist, durchaus dagegen, daß es sich hier nur um ein dialektisches Kunststück des Gorgias handelt. – [2] Die Person dieses Kallikles kommt nur in Platons Dialogen vor. Es ist daher seit langem umstritten, ob sich hinter dieser Dialogfigur eine historische Person verbirgt oder nicht. Doch nehmen verschiedene hervorragende Kenner des platonischen Schrifttums an, daß dahinter doch eine geschichtliche Persönlichkeit steckt. Jedenfalls aber hat die von diesem Kallikles vorgetragene Lehre – »die Herrenmoral!« – eine geradezu typische Bedeutung für die Sophistik.

sei, und *das* ist nun das Unrechttun: danach trachten, mehr als die anderen zu besitzen ⟨oder zu sein⟩. Sie selber sind ja schon heilfroh, wenn sie nur das gleiche haben – wo sie doch die Schlechteren[1] sind. – Daher heißt dann nach dem Gesetz *das* ungerecht und schändlich, wenn einer mehr zu haben trachtet als die Masse, und das nennen sie dann Unrechttun. Doch die Natur selber offenbart ja, daß es gerecht ist, daß der tüchtigere Mann mehr hat als der weniger tüchtige und der stärkere mehr als der schwächere. Daß das wirklich so ist, offenbart sich an vielen Beispielen, sowohl im Bereich der anderen Lebewesen wie bei den Menschen, in ganzen Staaten und Geschlechtern, daß in diesem Sinne entschieden ist, was gerecht ist: daß nämlich der Stärkere über den Schwächeren herrscht und mehr hat als er. Mit was für Recht ist denn Xerxes gegen Griechenland zu Felde gezogen oder sein Vater gegen die Skythen? Und noch tausend Beispiele derart könnte man anführen. Doch ich meine: diese handeln so gemäß der Natur und – beim Zeus! – nach dem *Gesetz der Natur*, freilich nicht nach *dem* Gesetz, das *wir* geben (was ja nur eine *Erfindung* von uns ist!), indem wir die Besten und Stärksten in unseren eigenen Reihen schon von Kindheit an in Zucht nehmen, sie gerade wie Löwen mit Zaubersprüchen und allerlei Blendwerk bändigen, indem wir ihnen immer wieder weismachen, es müßten alle das gleiche haben, und das gerade sei das Schöne und das Gerechte. Wenn aber eines Tages ein Mann aufsteht, der von Natur genug Kraft hat, der schüttelt alles das ab, zerreißt seine Fesseln und entflieht; er tritt all unser Geschreibsel, all unseren Schwindel, all die Zaubersprüche und all die widernatürlichen Gesetze mit Füßen; er, der bisher unser *Sklave* war, steht auf und offenbart sich als unser *Herr*; da erstrahlt plötzlich das Recht der Natur in seinem Glanz! –

[1] d. h. die Minderwertigen.

Auch Pindar scheint mir genau denselben Standpunkt zu vertreten wie ich, in jenem berühmten Liede, in dem er sagt, daß »das Gesetz der König von allen, Sterblichen und Unsterblichen sei«. Denn das eben, sagt er, läßt mit überlegener Hand die gewaltsamste Tat zu Recht bestehen. Das beweisen die Taten des Herakles ... erzählt doch der Dichter, daß dieser die Rinder des Geryones forttrieb, ohne sie durch Kauf oder Geschenk erworben zu haben. Denn das sei ja das Recht der Natur, daß Rinder und alle Habe der Schlechteren und Schwächeren dem Besseren und Stärkeren gehören! Das also ist die Wahrheit; das wirst du einsehen, wenn du deinen Blick auf größere Dinge richtest und endlich der Philosophie den Rücken kehrst. Die Philosophie, mein lieber Sokrates, ist ja eine ganz nette Sache, wenn sich einer in seiner Jugend mit Maßen mit ihr befaßt; wenn er aber mehr als nötig mit ihr seine Zeit vergeudet, dann gereicht sie dem Menschen zum Verderben! Denn wenn er auch noch so begabt sein sollte – wenn er über seine Jugendzeit hinaus philosophiert, dann bleibt er unweigerlich in all den Dingen unerfahren, die ein Mann kennen muß, der tüchtig und angesehen werden will. Auch von den Gesetzen des Staates erfahren solche Leute[1] nichts, auch nicht von Anreden, deren man sich bedienen muß, wenn man mit den Menschen bei Abschluß von Verträgen unterhandelt, sei es in eigener Sache oder im Namen des Staates; sie wissen auch nichts von den menschlichen Lüsten und Begierden; und von Menschenkenntnis haben sie keinen Hauch!

2 Platon, Gorgias 491 E 7 – 492 E:

Wie könnte wohl ein Mensch glücklich werden, der jemandes Sklave ist! Aber das ist das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz offen sagen will: wer ein rechtes Leben führen will, der muß seine Begierden mög-

[1] Die Philosophen.

lichst groß werden lassen, nicht etwa bändigen! Und er muß imstande sein, ihnen, wie groß sie auch sind, kraft seiner Tapferkeit und Klugheit zu frönen und sich das in Fülle zu verschaffen, worauf jedesmal seine Begierde entbrannt ist. Aber dazu ist die Masse nicht imstande; daher schimpft sie auf solche Männer, weil sie sich schämt und sich ihr eigenes Unvermögen zu verbergen sucht. Sie erklärt gerade die Zuchtlosigkeit für schändlich, um, wie ich vorher schon sagte, die Menschen zu knechten, die eine bessere Natur haben. Und weil sie selber nicht die Kraft haben, ihren Gelüsten Befriedigung zu verschaffen, loben sie infolge ihrer eigenen Feigheit die Selbstbeherrschung und die Gerechtigkeit. Denn was wäre wohl für den, der von Hause aus Sohn eines Königs ist oder selber dank seiner Natur die Kraft hat, sich ein Reich oder eine Gewaltherrschaft oder ein Königtum zu gründen, was wäre in Wahrheit für solch einen Mann wohl schimpflicher und verächtlicher als Selbstbeherrschung? Wo ihm freisteht, sich alle Genüsse zu erlauben, und ihm niemand dabei im Wege steht, wenn er da sich selber das Gesetz und das Gerede der Masse und ihr Murren als Herrn setzt? Und müßte er nicht von dieser herrlichen Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung todunglücklich werden, wenn er seinen eigenen Freunden nicht mehr zuteilte als seinen Feinden, und das, obgleich er in seinem eigenen Staat der Herr wäre! So steht es in Wahrheit, mein lieber Sokrates, der du ja der Tugend nachzujagen behauptest: Wohlleben, Zuchtlosigkeit und Freiheit, das ist, wenn sie nur Rückhalt hat, Tugend und Glückseligkeit. Aber all die andern schönen Namen, diese Vereinbarungen der Menschen gegen die Natur, sind eitles Geschwätz und völlig wertlos.

Sokrates: Gar mannhaft ziehst du gegen meinen Standpunkt zu Felde, mein lieber Kallikles, indem du mächtig vom Leder ziehst. Denn du sprichst jetzt offen aus, was die anderen denken, aber nicht sagen mögen. Ich möchte

dich daher bitten, unter keinen Umständen lockerzulassen, damit wirklich einmal klar wird, wie man leben muß. Sag einmal, du behauptest doch, man müsse seine Begierden nicht bändigen, wenn einer ein ganzer Kerl sein will; man müsse sie vielmehr möglichst groß werden lassen und ihnen irgendwie Befriedigung verschaffen, und das sei die Tugend? - Kallikles: Ja, das ist meine Meinung. – Sokrates: Dann ist es also falsch, wenn man behauptet, daß die, die nichts bedürfen, am glücklichsten wären? – Kallikles: Dann wären ja die Steine und die Toten am glücklichsten!

THRASYMACHOS

Vom Wesen der Gerechtigkeit

Platon, Staat I 343 a – 344 c ⟨Thrasymachos, der Sophist, im Gespräch mit Sokrates⟩:

Sokrates: Als wir an diesem Punkte unseres Gespräches standen und allen klar war, daß sich die Sache der Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt hatte, da sagte Thrasymachos, anstatt mir zu antworten: »Sag mal, Sokrates, hast du eine Amme?« »Wieso?« erwiderte ich. »Müßtest du mir nicht antworten, statt solch dumme Fragen zu stellen?« – Thrasymachos: Weil sie nicht merkt, daß du den Schnupfen hast und dir die Nase nicht putzt (was doch sehr nötig wäre), so daß du weder Schafe noch Hirten erkennst! – Sokrates: Wieso denn? – Thrasymachos: Weil du glaubst, daß die Schaf- und Kuhhirten das Wohl der Schafe und Kühe im Auge hätten, und wähnst, sie mästeten und pflegten sie und hätten dabei ein anderes Ziel im Auge als den Vorteil ihrer Herren und ihren eigenen! Und glaubst, daß die Herrscher der Staaten, die in Wahrheit Herrscher sind, ihren Untertanen gegenüber irgendwie anders dächten als ein Hirt gegenüber seinen Schafen, und Tag und Nacht

etwas anderes im Auge hätten als ihren eigenen Vorteil! Und bist noch so weit entfernt davon, zu wissen, was gerecht und Gerechtigkeit, unrecht und Ungerechtigkeit ist, daß du nicht weißt, daß die Gerechtigkeit und das Gerechte in Wahrheit der Vorteil des andern ist: der Nutzen des Stärkeren und Herrschenden dagegen der Schaden des Gehorchenden und Dienenden. Mit der Ungerechtigkeit ist es umgekehrt: sie herrscht über die wahrhaft Einfältigen und Gerechten, und die Beherrschten führen nur aus, was dem Stärkeren, ihrem Herrn, Vorteil bringt. So bauen sie durch ihre Frondienste an seinem Glück, an ihrem eigenen aber überhaupt nicht. Unter diesem Gesichtspunkt, du herzenseinfältiger Sokrates, muß man die Sache ansehen, daß nämlich der Gerechte gegenüber dem Ungerechten überall im Nachteil ist. Zum ersten, beim Abschließen von Verträgen miteinander, wenn zwei Männer solcher Art[1] ein gemeinsames Geschäft machen, dann wirst du bei der Auflösung ihrer Gemeinschaft niemals finden, daß der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, im Gegenteil! Und dann in den Staatsgeschäften, wenn einmal besondere Steuern erhoben werden, dann zahlt der Gerechte von dem gleichen Vermögen mehr als der andere; wenn es sich aber um Empfangen ⟨staatlicher Gelder⟩ handelt, wird der Gerechte nichts, der Ungerechte viel bekommen. Und wenn beide ein Staatsamt verwalten, dann hat der Gerechte, auch wenn er keinen anderen Schaden davon hat, doch das davon, daß seine persönliche Lage – weil er sich darum nicht kümmern konnte – schlechter geworden ist; dagegen hat er keinerlei Nutzen aus der Staatskasse, weil er eben gerecht ist; außerdem ist er bei seinen Freunden und Verwandten verhaßt, wenn er ihnen keinerlei Gefallen wider das Recht tun will. Bei dem Ungerechten aber ist alles umgekehrt:

[1] Ein Gerechter und ein Ungerechter im Sinne des Sokrates.

ich meine damit solch einen Mann, wie ich ihn eben gekennzeichnet habe, einen Mann, der die Kraft hat, seinen Vorteil im großen wahrzunehmen. Diesen faß einmal ins Auge, wenn anders du ⟨richtig⟩ beurteilen willst, wieviel vorteilhafter es für die eigene Person ist, ungerecht zu sein als gerecht! Am leichtesten aber wirst du das einsehen, wenn du die Ungerechtigkeit auf die Spitze treibst. Denn dann macht sie den Ungerechten zum glücklichsten Menschen; dagegen diejenigen, die von ihm Unrecht leiden und selber nicht Unrecht tun wollen, zu den Allerunglücklichsten! Das aber ist die *Tyrannis*. Diese raubt fremdes Gut, heimlich oder mit Gewalt, nicht etwa im kleinen, ob geistliches oder weltliches, Privat- oder Staatsgut, sondern alles *auf einmal*! Wenn sich jemand hiervon ein einzelnes Stück widerrechtlich aneignet und dabei ertappt wird, dann wird er bestraft und hat davon Schimpf und Schande. Leute, die so im kleinen Unrecht tun, heißen dann Tempelschänder, Sklavenhändler, Einbrecher, Räuber und Diebe nach Vergehen solcher Art. Wenn aber einer seinen Mitbürgern nicht nur ihr Geld und Gut nimmt, sondern sie auch noch selber knechtet und zu seinen Sklaven macht, dann wird er, statt mit solchen Schimpfnamen, glücklich, ja glückselig genannt, und nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den anderen, die erfahren, daß er das Unrecht in *seiner Totalität* begangen hat. – Die Leute schmähen eben die Ungerechtigkeit nicht deshalb, weil sie Angst davor hätten, sie zu begehen, sondern weil sie fürchten, sie zu erleiden. So zeigt sich zur Genüge, daß die Ungerechtigkeit stark, frei und herrenmäßiger ist als die Gerechtigkeit und, was ich von vornherein gesagt habe, die Gerechtigkeit ⟨der anderen⟩ ist der Nutzen des Stärkeren, die Ungerechtigkeit aber ⟨für den Ungerechten⟩ sein eigener Nutzen und Vorteil.

PRODIKOS

Vorbemerkung. Prodikos von der Insel Keos ist offenbar in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. geboren. In Aristophanes' »Wolken«, die 423 aufgeführt sind, wird er als »Meteorosophist«[1] erwähnt, muß damals also schon ziemlich bekannt gewesen sein (wie er auch noch 414 in Aristophanes' »Vögeln« aus dem gleichen Grunde verspottet wird). Als Gesandter seiner Heimat ist er öfter nach Athen gekommen und hat hier auch mit starkem Erfolge öffentliche Vorträge gehalten, auch manche Männer von Rang, wie Euripides und Isokrates, unter seinen Hörern gehabt. In philosophischer Hinsicht kennen wir nur seine völlig rationalistische Erklärung der Entstehung der Religion und seinen, auch von anderen Sophisten geteilten Standpunkt, daß Gut und Böse nur relativ seien (vgl. fr. 8). Gelegentlich hören wir auch von seiner Behandlung der Affekte. Original zeigt er sich eigentlich nur als Begründer der Synonymik, d. h. scharfer begrifflicher Unterscheidung sinnverwandter Wörter, die aber bei ihm, mag er hierdurch auch selbst einem Sokrates und Thukydides Anstöße des Denkens gegeben haben, in der Praxis oft auf Willkür und Pedanterie hinauskommt. Seine stark moralpädagogische Tendenz und die allegorische Einkleidung dieser zeigt sich in seiner weithin bekanntgewordenen Parabel »Herakles am Scheidewege«, die wir zwar nur in der Fassung Xenophons besitzen, in der aber sogar noch die rhetorischen Kunstmittel des Prodikos in der Gestaltung der sprachlichen Form erkennbar sind.

Gegenstand seiner Vorträge

1 Quintilian III 1, 12 = 77 A 10:

Von diesen ⟨Sophisten⟩ sollen zuerst Protagoras und Gorgias Gemeinplätze behandelt haben; die Affekte aber Prodikos, Hippias und auch Protagoras und Thrasymachos.

[1] d. h. als ein Mann, der sich besonders mit Fragen der Meteorologie und Astronomie befaßt, ohne darüber irgendwie ernsthafte Forschung zu treiben, vielmehr das Blaue vom Himmel schwindelt. Des weiteren nimmt dann das Wort (ebenso wie »Meteorologe«) die Nebenbedeutung des Atheisten an.

Synonymik

2 Platon, Kratylos 384 B = 77 A 11:

⟨Sokrates spricht:⟩ Die Kunde von den Wörtern ist keine kleine Sache. Wenn ich nun schon von Prodikos seinen Prunkvortrag zu 50 Drachmen gehört hätte – wer den gehört hat, der ist darüber unterrichtet, wie Prodikos behauptet –, dann stände dem nichts im Wege, daß du alsbald die Wahrheit vom richtigen Gebrauch der Worte wüßtest. Nun habe ich ihn aber nicht gehört, sondern nur den Vortrag zu 1 Drachme.

3 Platon, Protagoras 337 a–c = 77 A 13:

Als er das gesagt hatte, erwiderte Prodikos: Du scheinst mir das Richtige zu treffen, Kritias. Denn es müssen die bei solchen Reden Anwesenden unparteiische Zuhörer der beiden sich Unterredenden sein, aber nicht jedem von beiden in gleichem Maße gewogen. Denn das ist nicht dasselbe. Denn unparteiischen Sinnes muß man beide anhören, aber nicht jedem von beiden das gleiche Lob erteilen, sondern dem Klügeren mehr, dem weniger Klugen weniger. Ich für meine Person, Protagoras und Sokrates, wünsche ebenfalls, daß ihr euch entgegenkommt und miteinander über eure Behauptungen zwar disputiert, aber nicht zankt. Denn disputieren tun auch Freunde mit Freunden aus Wohlwollen gegeneinander; zanken aber tun Gegner und persönliche Feinde miteinander. Auf diese Weise dürfte sich für uns die schönste Gesellschaft ergeben. Denn unter dieser Voraussetzung werdet ihr als Führer des Gespräches unter uns als Zuhörern am meisten Ruhm ernten und nicht ⟨nur äußeren⟩ Beifall. Denn Ruhm ernten kann man im Herzen der Zuhörer ohne Trug; dagegen ⟨äußeren⟩ Beifall erzielt man oft in Worten, wenn ⟨die Hörer⟩ gegen ihre innere Überzeugung Beifall heucheln. Und wir

als Zuhörer werden so am meisten Freude, nicht aber ⟨Sinnen-⟩ Lust empfinden. Denn Freude empfinden kann man, wenn man etwas lernt und in seiner Erkenntnis gefördert wird, allein mit dem Geist; Lust empfinden dagegen, wenn man etwas ißt oder sonst etwas Angenehmes genießt, allein mit dem Körper.

4 Aristoteles, Topik II 6. 112 b 22ff. = 77 A 19:

Ferner wenn man etwas, was mit sich selber übereinstimmt, als ein anderes setzt, weil das Wort dafür ein anderes ist, gerade wie Prodikos unter den Lüsten Freude, Genuß und Hochstimmung unterscheiden wollte; denn das sind alles Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache, die Lust.

5 Vgl. hierzu Alexander von Aphrodisias 181, 2ff.:

Prodikos versuchte, einem jeden dieser Ausdrücke eine eigene Bedeutung unterzulegen, gerade wie die Stoiker. Diese verstehen unter Freude die vernünftige Erregung ⟨der Seele⟩, unter Lust dagegen die vernunftlose Erhebung, unter Genuß die Lust durch das Gehör, unter Hochstimmung die durch ⟨kluge⟩ Reden. Das ist die Art von Gesetzgebern,[1] von solchen freilich, die nichts Gescheites vorbringen.

Der moralisierende Pädagoge

6 Scholien zu Aristophanes, Wolken 361 = Prodikos fr. 1:

Es gibt auch ein Buch des Prodikos mit dem Titel »Die Horen«; in diesem läßt er den Herakles mit der Tugend und der Schlechtigkeit zusammentreffen, und wie ihn jede von beiden auf ihre Seite zu ziehen sucht, läßt er den Herakles die Partei der Tugend ergreifen und den Schweiß im Dienste dieser den rasch verfliegenden Lüsten der Schlechtigkeit vorziehen.

[1] d. h. reine Willkür.

7 Platon, Gastmahl 177 B:

Wenn du aber deinen Blick auf die wackeren Sophisten richten willst, die Lobreden auf Herakles und andere in Prosa verfassen, wie der treffliche Prodikos.

8 Xenophon, Sokratische Denkwürdigkeiten II 1, 21ff. = Prodikos fr. 2:

Ebenso äußert sich über die Tugend der weise Prodikos in seiner Schrift über Herakles, die allgemein bekannt ist, etwa folgendermaßen, soweit ich mich erinnere. Er erzählt nämlich, wie Herakles aus einem Knaben zum Mann werden wollte, ein Zeitpunkt, in dem die Jünglinge, allmählich Herr ihrer selbst geworden, zeigen, ob sie für ihr Leben den Weg der Tugend oder den des Lasters wählen wollen: da wäre dieser in die Einsamkeit hinausgegangen und habe sich dort ⟨auf eine Bank⟩ gesetzt, weil er unschlüssig war, welchen der beiden Wege er wählen sollte. Da seien zwei stattliche Frauen auf ihn zugekommen, die eine sittsam anzuschauen, voll Adel in ihrer Erscheinung, die Farbe ihres Antlitzes im Schmuck der Reinheit, ihre Augen voll Keuschheit, ihre Gestalt voll Ebenmaß, ihre Gewandung leuchtend weiß; die andere dagegen weichlichen, üppigen Leibes. Ihr Gesicht war geschminkt, so daß sie weißer und röter aussah, als sie in Wirklichkeit war; ihre Haltung war derartig, daß sie aufrechter erschien als ihr wirklicher Wuchs war; die Augen hatte sie weit geöffnet; ihr Gewand war so dünn, daß daraus die Reize ihres Leibes möglichst durchschimmerten. Und oft betrachtete sie sich selber; sie lauerte auch darauf, ob sie wohl ein anderer beachtete; oft sah sie auch nach ihrem eigenen Schatten. Wie sie nun näher an Herakles herankamen, da setzte die erstere ihren Gang in derselben ruhigen Weise fort; die andere dagegen, die ihr zuvorkommen wollte, rannte auf Herakles zu und sprach: »Ich sehe, Herakles, wie du unschlüssig bist, welchen Weg in das Leben du einschlagen sollst. Wenn du nun mich zu deiner Freundin erwählst und mir folgst, dann

werde ich dich den angenehmsten und leichtesten Weg führen, und kein Genuß wird dir versagt sein. Und du wirst ein Leben frei von Mühe und Arbeit haben. Denn erstens wirst du dir weder um Kriege noch Händel Sorge zu machen brauchen, sondern immer dein Augenmerk darauf richten, was für Behagen du dir an Speise und Trank ausfindig machst oder was für Genüsse du dir durch Sehen oder Hören verschaffst oder durch Wohlgerüche oder Betasten, mit was für Lieblingen du verkehrst, um die größte Lust zu empfinden, und wie du am weichsten gebettet schläfst, überhaupt, wie du dir all diese Freuden möglichst mühelos verschaffst. Wenn dir aber jemals die Sorge vor Mangel aufsteigen sollte, d. h. an Mitteln, wodurch du dir all dieses verschaffen sollst, da brauchst du keine Angst zu haben, daß ich dich in die Lage bringe, dir diese Dinge durch Arbeit und Mühsal leiblicher und seelischer Art verschaffen zu müssen, sondern das,was sich die anderen mühsam erarbeiten, wirst du gebrauchen und dir nichts versagen, wovon dir irgendein Gewinn winkt. Denn ich verschaffe meinen Günstlingen die Möglichkeit, aus jeder Blüte Honig zu saugen.« – Als Herakles diese Worte gehört hatte, sagte er: »O Weib, wie heißest du ?« Sie antwortete: »Meine Freunde nennen mich Glückseligkeit, meine Feinde aber heißen mich Schlechtigkeit.« – In diesem Augenblick trat das andere Weib an ihn heran und sprach: »Auch ich bin zu dir gekommen, Herakles, da ich deine Eltern kenne und deine Wesensart während deiner Erziehung kennengelernt habe. Daher hoffe ich, daß du, wenn du den Weg zu mir wählst, ein Vollbringer schöner und erhabener Taten sein wirst und ich selber noch viel geachteter sein und wegen meines Wertes noch viel mehr hervorleuchten werde. Ich will dich nicht durch lusterregende Vorreden täuschen, sondern so wie die Götter die Dinge eingerichtet haben, will ich sie dir der Wahrheit gemäß offenbaren. Von den wirklich guten und schönen Dingen geben die

Götter den Menschen keines ohne Mühe und Arbeit, sondern wenn du wünschest, daß dir die Götter hold sind, mußt du die Götter ehren, und wenn du von deinen Freunden geliebt sein willst, ihnen Gutes erweisen, und wenn du von einer Stadt geehrt werden möchtest, der Stadt nützen, und wenn du von ganz Griechenland wegen Tüchtigkeit bewundert werden willst, versuchen, Griechenland Gutes zu tun, und wenn du willst, daß dir die Erde viel Früchte bringt, die Erde gut behandeln. Und wenn du von deinen Herden reich werden möchtest, mußt du dich deiner Herden annehmen, und wenn du darauf ausgehst, durch Krieg mächtig zu werden und die Kraft zu haben wünschest, deine Freunde zu befreien und die Feinde zu unterwerfen, dann mußt du das Kriegshandwerk von den Kundigen erlernen und dich darin üben, wie man es anwenden muß. Wenn du aber auch starken Leibes sein willst, dann mußt du ihn gewöhnen, dem Geist zu gehorchen und ihn unter Mühen und Schweiß üben.« –

Wie Prodikos erzählt, fiel ihr hier die Schlechtigkeit ins Wort und sagte: »Merkst du es wohl, Herakles, was für einen schweren und langen Weg dir dies Weib zu den Freuden zeigt? Ich aber werde dich einen leichten und kurzen zur Glückseligkeit führen.« – Darauf erwiderte die Tugend: »Du Elende, was hast du denn für Gutes? Oder was weißt du Angenehmes, wo du nichts deswegen tun willst? Du wartest ja nicht einmal die Begier nach den angenehmen Dingen ab, sondern, schon ehe sich das Begehren einstellt, schlägst du dich mit allem voll; du ißt, ehe du Hunger hast, trinkst, ehe du Durst hast, und damit du mit Lust ißt, bereitest du dir allerlei ausgeklügelte Zukost; damit du mit Lust trinkst, verschaffst du dir kostbare Weine, und zur Sommerszeit suchst du überall nach Schnee, und um süß zu schlafen, sorgst du nicht nur für weiche Matratzen, sondern auch für weiche Ruhebetten und Unterlagen für diese. Denn du begehrst nicht etwa infolge von

Arbeit und Anstrengung zu schlafen, sondern weil du nichts anzufangen weißt. Den Liebesgenuß aber erzwingst du, bevor das Bedürfnis danach eintritt, indem du alles mögliche ersinnst und die Männer als Weiber gebrauchst! Denn so erziehst du deine Freunde; führst in der Nacht ein Lotterleben und vom Tage verschläfst du den besten Teil! Und wenn du auch unsterblich bist, bist du doch von den Göttern ausgestoßen und wirst von allen guten Menschen verachtet. Und das, was am allerangenehmsten zu hören ist, das Lob der eigenen Person von anderer Seite, hast du nie gehört, und das, was am angenehmsten zu sehen ist, hast du nie gesehen. Denn niemals hast du ein schönes Werk gesehen, das du selber vollbracht hättest. Und wer möchte dir glauben, wenn du redest! Wer dir helfen, wenn du etwas nötig hast! Oder welcher Mensch, der bei klarem Verstand ist, möchte zu deinem Gefolge gehören! Haben doch deine Anbeter in der Jugend einen Körper ohne Mark und Kraft, und wenn sie alt geworden sind, einen stumpfen Geist. Haben sie sich doch in ihrer Jugend glänzend ernährt, ohne zu arbeiten, während sie ihr Alter mühselig hinbringen, während ihr Körper verfällt; und dann schämen sie sich dessen, was sie einst getan, und ächzen unter dem, was sie tun. Haben sie doch das Angenehme in ihrer Jugend durchgekostet, das Schwere dagegen auf ihr Alter verschoben! – Ich aber lebe mit den Göttern und den guten Menschen zusammen. Weder Götter noch Menschen vollbringen eine edle Tat ohne meinen Beistand. Und ich werde bei Göttern und bei den Menschen, bei denen es sich geziemt, am meisten von allen geehrt; den Künstlern bin ich eine geliebte Helferin, den Hausvätern eine treue Wächterin, dem Gesunden eine freundliche Verbündete; eine gute Mitwirkerin an den Arbeiten des Friedens, eine zuverlässige Bundesgenossin bei den Werken des Krieges und die beste Teilhaberin an einem Freundschaftsbund. Und meine Freunde haben einen süßen und beschwerdelosen

Genuß von Speise und Trank. Denn sie warten, bis sie danach begehren. Und ihnen naht süßerer Schlaf als den bequemen ⟨Menschen⟩. Sie haben auch keinen Verdruß, wenn sie ihn abschütteln, und unterlassen seinetwegen nicht, ihre Pflicht zu tun. Und die Jungen freuen sich über das Lob der Alten, die Alten aber haben ihre Freude an den Ehren, die ihnen die Jungen erweisen. Und gern erinnern sie sich ihrer einstigen Leistungen und haben ihre Freude daran, die jetzigen gut zu verrichten. Und meinetwegen sind sie den Göttern lieb und von ihren Freunden geschätzt, von ihrem Vaterlande geehrt. Und wenn dann ihr Ende gekommen ist, dann liegen sie nicht vergessen und ungeehrt da, sondern sie leben, in dankbarer Erinnerung allezeit gepriesen. – Wenn du solche Mühen und Arbeiten überstanden hast, Herakles, du Sproß edler Eltern, dann wird dir die allerherrlichste Glückseligkeit zu eigen.« –
So etwa schildert Prodikos die Erziehung des Herakles durch die Tugend. Freilich hat er die Gedanken mit noch erhabeneren Worten ausgeschmückt als ich jetzt.[1]

Erklärung der Entstehung der Religion

9 Cicero, Vom Wesen der Götter I 118 = Prodikos fr. 5:

Läßt Prodikos von Keos noch irgendwelche Religion bestehen, wenn er behauptet, daß alles, was für das Leben der Menschen nützlich sei, von ihnen zu den Göttern gerechnet worden wäre?

10 Sextus Empiricus IX 18 ⟨unter 77 B 5⟩:

Prodikos von Keos behauptet, daß die Menschen der Urzeit Sonne und Mond, Flüsse und Quellen und überhaupt alles, was für unser Leben von Nutzen ist, wegen des von

[1] Schon hiernach darf man annehmen, daß Xenophon die vorstehende Allegorie dem Sinne und sicher auch vielfach den Worten nach getreu nach dem Original des Prodikos, das uns leider verloren ist, geformt hat.

ihnen gespendeten Nutzens für Götter gehalten hätten, wie z. B. die Ägypter den Nil, und daher sei das Brot für die Göttin Demeter gehalten worden, der Wein für den Gott Dionysos, das Wasser für Poseidon, das Feuer für Hephaistos und dementsprechend jedes Ding, das ⟨den Menschen⟩ nützlich war. ... Männer, die den Beinamen des Gottlosen erhielten, wie Euhemeros ... Diagoras von Melos und Prodikos von Keos und Theodoros, behaupteten, daß es keinen Gott gäbe...

11 Themistios, Rede 30 S. 422 Dindorf ⟨unter 77 B 5⟩:

Prodikos bringt jeden frommen Brauch der Menschen, auch ihre Mysterien und geheimen Weihen, mit den Gütern des Landbaues in Verbindung; er glaubt ja, daß auch der Glaube an Götter von dort zu den Menschen gekommen sei und jede Art von Frömmigkeit...

12 Pseudoplaton, Eryx 397 D ff. = Prodikos fr. 8:

Gerade diese Behauptung, erwiderte ich, vertrat neulich im Lykeion ein weiser Mann, Prodikos von Keos, aber er schien damit den Anwesenden so töricht zu schwatzen, daß er keinen von ihnen von der Wahrheit seiner Worte überzeugen konnte ... Es fragte ihn nämlich der Jüngling, inwiefern er den Reichtum für ein Übel und inwiefern er ihn für ein Gut halte. Der aber erwiderte: für die guten und tüchtigen Menschen und solche, die das Geld zu rechter Zeit zu gebrauchen wissen, für die ist er ein Gut; für die Untüchtigen und Toren ein Übel. Und so steht es auch mit allen andern Dingen. Je nachdem, was für Menschen es sind, die von ihnen Gebrauch machen, sind notwendig auch die Dinge für sie beschaffen.[1]

[1] Die Auffassung, daß Gut und Böse nur relative Begriffe seien, erobert sich im Zeitalter der Sophisten immer weitere Kreise. Es sei nur an das Wort des Aiolos in dem gleichnamigen Drama des Euripides verwiesen (oben S. 332 Anm. 1). – Dieselbe Auffassung vertritt z. B. Pausanias in Platons Gastmahl 181 A, wenn er behauptet, keine Handlung sei an sich gut oder böse.

13 **Pseudoplaton, Axiochos 366 B ff. = Prodikos fr. 9:**

⟨Sokrates spricht:⟩ Auch das, was ich ⟨jetzt⟩ behaupte, ist ein Widerhall ⟨von Reden des⟩ weisen Prodikos, die man teils für eine halbe Drachme, teils für zwei, teils für vier Drachmen kaufen kann. Denn umsonst lehrt dieser Mann keinen Menschen! Seine ständige Gewohnheit ist vielmehr, das Wort des Epicharm zu zitieren: »Eine Hand wäscht die andere; gib etwas, und du bekommst etwas!« – Wie er neulich beim Kallias, dem Sohn des Hipponikos, einen Prunkvortrag hielt, sagte er so viel ⟨Übles⟩ gegen das ⟨menschliche⟩ Leben, daß ich für meine Person um ein Haar das Menschenleben verachtet hätte, und seitdem wünscht meine Seele zu sterben, Axiochos.«

THRASYMACHOS VON CHALKEDON

Vorbemerkung. Thrasymachos ist offenbar vor allem Rhetor gewesen, der hierbei aber auch zur Psychologie der Affekte geführt wurde. Die Rolle aber, die er in Platons Staat im ersten Buche spielt, läßt vermuten, daß er auch vielerörterte sozial- und moralphilosophische Probleme der Sophisten behandelt hat. Übrigens ist der Widerspruch zwischen seiner Definition der Gerechtigkeit bei Platon mit fr. 8 wohl nur scheinbar.

1 Platon, Staat I 338 C = 78 A 10 ⟨Thrasymachos spricht gegen Sokrates⟩:

Ich behaupte nämlich, daß die Gerechtigkeit nichts anderes ist als der Nutzen des Stärkeren!

2 **Hermias zu Platons Phaidros S. 239, 21 Couvrier = fr. 8:**

Die Götter beachten die menschlichen Dinge nicht. Denn sonst hätten sie nicht das größte der Güter unter den Menschen vergessen, die Gerechtigkeit. Sehen wir doch, daß die Menschen von dieser keinen Gebrauch machen.[1]

[1] vgl. Zeller 1402, 2.

HIPPIAS VON ELIS

Vorbemerkung. Hippias, einer der jüngeren Sophisten (wesentlich jünger als Protagoras, daher wohl kaum vor 460 geboren), ist als Gesandter seiner Vaterstadt in anderen griechischen Staaten, so insbesondere in Sparta, tätig gewesen, hat bei solchen und anderen Gelegenheiten auch vielbewunderte Vorträge gehalten, durch die er nicht nur in Olympia, sondern sogar in entlegenen Städtchen Siziliens erstaunliche Honorare verdient hat. Hippias ist der typische Enzyklopädist unter den Sophisten – der auch die mathematischen Wissenschaften seinem Lehrprogramm eingliedert. Scheint er doch bereits den unersetzlichen pädagogischen Wert der Mathematik erkannt zu haben (vgl. Jaeger, Paideia 400) –, von dessen kompilatorischer Arbeitsweise fr. 6 ein bezeichnendes Geständnis gibt. Dabei ist er selber als Allerweltskünstler im praktisch-technischen Sinne aufgetreten; auch als Gedächtniskünstler hat er einen Namen. Er ist »der vollendete uomo universale« (Jaeger a. O. 376). Kein Mann eigener bedeutender Ideen, aber ein charakteristisches Beispiel eines in vielen Sätteln gewiegten Durchschnittssophisten. Mit Prodikos' Parabel hatte offenbar sein »Trojanischer Dialog« die stark moralpädagogische Tendenz gemeinsam. Aber auch mit ernsten mathematischen Problemen scheint er sich beschäftigt zu haben, wenn anders fr. 21 auf ihn geht.
In Platons Sophistenschau (im Dialog Protagoras) spielt Hippias nur ganz gelegentlich eine Nebenrolle.

1 Platon, Protagoras 337 C ff. = 79 C 1:

Nach Prodikos sprach der weise Hippias: »Ihr Männer, die ihr hier anwesend seid, ich glaube, daß wir[1] alle – nicht dem Herkommen nach, sondern von Natur – miteinander verwandt und Stammesgenossen und Mitbürger sind. Denn das Gleiche ist mit dem Gleichen von Natur verwandt; das Herkommen dagegen, dieser Tyrann der Menschen, erzwingt vieles wider die Natur.«[2]

[1] Ich lese mit Heindorf ἡμᾶς (statt ὑμᾶς). – [2] Der Gegensatz »Von Natur – nur dem Herkommen nach« (φύσει-νόμῳ) ist im Zeit-

Der Vielwisser und Allerweltskünstler

2 **Platon, Größerer Hippias 285 B ff. = 79 A 11 ⟨Gespräch Sokrates' mit Hippias⟩:**
Es rühmen dich doch bei Gott die Spartaner, Hippias, und freuen sich, dich sprechen zu hören, aber worüber? Doch offenbar über das, worüber du am besten Bescheid weißt, über die Gestirne und die Vorgänge am Himmel? – Hippias: Gott bewahre! So etwas würden sie überhaupt nicht anhören! – Sokrates: Aber über Geometrie hören sie dich doch gern sprechen? – Hippias: Das schon gar nicht; es können ja viele von ihnen nicht einmal zählen, sozusagen! – Sokrates: Da sind sie also weit davon entfernt, einen Vortrag von dir über die Rechenkunst anhören zu wollen? – Hippias: Sicher! – Sokrates: Aber doch gewiß über die Dinge, die du von allen Menschen am genauesten zu erklären verstehst, von der Bedeutung der Buchstaben und Silben und Rhythmen und Harmonien? – Hippias: Von was für Harmonien und Buchstaben, guter Freund? – Sokrates: Aber was ist es denn, was sie gern von dir hören und rühmen? Sag du es mir selber, denn ich rate es nicht. – Hippias: Von den *Stammbäumen*, Sokrates, der Heroen und der Menschen, und von den Siedlungen, wie in der Urzeit die Städte gegründet wurden, und über alles, was zur Urgeschichte gehört, das hören sie am liebsten, so daß ich ihretwegen gezwungen bin, all solche Dinge genau zu ergründen und zu studieren. – Sokrates: Da hast du wahrhaftig Glück, Hippias, daß die Spartaner kein Interesse daran haben, wenn ihnen jemand unsere Archonten von Solon an aufzählt! Denn sonst würdest du deine Not haben, sie alle auswendig zu lernen. – Hippias: Wieso, Sokrates? Wenn ich nur *einmal* fünfzig Worte hinterein-

alter der griechischen Aufklärung allverbreitet. Aber auch kosmopolitische Gedanken treten damals bereits auf (so bei Euripides und dann bei Demokrit).

ander gehört habe, behalte ich sie auswendig. – Sokrates: Da hast du recht; ich dachte nicht daran, daß du die Gedächtniskunst besitzest. Nun sehe ich ein, daß die Spartaner mit gutem Grunde ihre Freude an dir haben, da du vieles weißt, und, wie den Kindern die alten Frauen, so bist du ihnen dazu gut, ihnen hübsche Geschichten aus grauer Urzeit zu erzählen.

3 Platon, Kleinerer Hippias 360 D ff. = 79 A 12:

⟨Sokrates spricht zu Hippias:⟩ Du bist ja überhaupt von allen Menschen der klügste in den meisten Künsten, wie ich dich einmal prahlen hörte, als du auf dem Markt an den Tischen der Händler eine Fülle deiner beneidenswerten Weisheit ausschüttetest. Du sagtest doch, du wärest einmal nach Olympia gekommen und alles, was du da an deinem Leibe getragen hättest, wären Werke deiner eigenen Hand gewesen: zuerst der Ring, den du trugst (denn damit fingest du an), da du dich darauf verständest Ringe zu gravieren, und dann ein Petschaft zum Siegeln als deine Arbeit und ferner ein Schabmesser und eine Ölflasche, die du selber verfertigt hattest. Und dann sagtest du, daß du die Sandalen, die du trugest, selber zurechtgeschnitten und dein Ober- und Untergewand selber gewebt hättest. Und was allen am erstaunlichsten und als Beweis der größten Geschicklichkeit erschien: du sagtest, daß der Gürtel deines Gewandes, den du trugest, so wäre, wie ihn die reichen Perser tragen, und den hättest du selber geflochten. Und außerdem wärest du gekommen mit Werken der Dichtkunst, mit Epen, Tragödien, Dithyramben und vielen Schriften in Prosa über die verschiedensten Dinge. Und du wärest gekommen als ein Meister vor anderen in den Künsten, die ich eben nannte, auch im Wissen von Rhythmen und Harmonien und in der richtigen Schreibung der Wörter und noch vieles andere außerdem, wie ich mich zu erinnern glaube. Und, wahrhaftig, deine Gedächtniskunst

habe ich, scheint es, noch vergessen, in der du ganz besonders zu glänzen glaubst.

4 fr. 6:

Hiervon[1] *ist vielleicht das eine von Orpheus, das andere von Musaios kurz gesagt worden, vom einen hier, vom anderen da, anderes von Hesiod, anderes von Homer, anderes von anderen Dichtern, anderes in Prosaschriften, teils von Griechen, teils von Barbaren. Ich aber habe aus all diesem das Wichtigste ⟨ausgewählt⟩ und das Zusammengehörige miteinander komponiert und werde euch nun ⟨daraus⟩ diese neue und Dinge der verschiedensten Art bringende Rede vortragen.*

ANTIPHON

Vorbemerkung. Schon die antiken Gelehrten vermochten die verschiedenen Autoren dieses Namens aus dem 5. Jahrhundert nicht mit Sicherheit zu unterscheiden. Als sicher darf jedoch gelten, daß der Redner, von dem uns die charakteristischen »Tetralogien« erhalten sind, nicht mit den Sophisten identisch ist. Aber auch der Sophist scheint aus Athen zu stammen. Von Bedeutung sind vor allem seine sozial-philosophischen Gedanken, insbesondere die in den neugefundenen Fragmenten enthaltenen.

1 fr. 2:

Für alle Menschen ist der Geist der Führer ihres Körpers, auch zur Gesundheit und Krankheit und allem anderen.

2 fr. 9:

Antiphon und Kritolaos erklären *die Zeit für einen Gedanken*[2] *oder ein Maß,* nicht für ein reales Ding.[3]

3 fr. 48:

Der Mensch, der behauptet, er sei von allen Tieren das gottähnlichste.

[1] Von dem, was ich euch jetzt vortragen werde. – [2] d. h. ein reines Gedankengebilde, eine Vorstellung. – [3] ὑπόστασις.

4 fr. 49 ⟨von der Ehe⟩:

Nehmen wir einmal an, das Leben ⟨des Menschen⟩ schreite weiter fort und das Verlangen nach dem Weibe und der Ehe komme auf. Dieser Tag, diese Nacht ist der Anfang eines neuen Schicksals, einer neuen Lage. Ist doch die Ehe für den Menschen ein großes Unternehmen! Denn wenn er eine Frau erwählt, die nicht zu ihm paßt, wie soll er da mit seinem Unglück fertig werden! Eine schlimme Sache ist es ⟨für ihn⟩, sie zu verstoßen und sich ihre Verwandten zu Feinden zu machen, die gleiche Meinung, gleiche Gesinnung ⟨wie sie⟩ haben – nachdem er sie würdig befunden hatte[1] und ⟨von ihnen⟩ würdig befunden war! Schlimm aber auch, einen solchen Besitz zu haben; in dem Wahn, sich Freuden zu erwerben, Schmerzen ins Haus zu führen. Doch gut, wir wollen einmal nicht den schlimmsten Fall setzen, sondern den allergünstigsten. Denn was gäbe es wohl Schöneres für einen Mann als ein Weib nach seinem Herzen! Was gäbe es Süßeres, besonders, wenn er noch jung ist! Aber eben da, wo die Freude wohnt, ist irgendwo in der Nähe auch der Kummer. Denn die Freuden kommen nicht für sich allein, sondern es folgen ihnen Schmerzen und Nöte. Denn auch ein Sieg in Olympia oder Delphi und überhaupt Lorbeeren solcher Art, ⟨aber auch⟩ Weisheit und Freuden jeder Art erringt man nur unter großen Schmerzen. Pflegen doch Ehren, Kampfpreise, Lockspeisen, die die Gottheit den Menschen gibt, sie in die Notwendigkeit zu versetzen, große Mühsal auf sich zu nehmen und viel Schweiß zu vergießen! Ich für meine Person – wenn mir ein anderes Wesen, gleicher Art ⟨wie ich⟩, ebenso Gegenstand der Fürsorge würde wie ich mir selber – vermöchte nicht zu leben, wo ich mir selber schon soviel Not mache, wegen der Gesundheit des Leibes, wegen des Erwerbes für den täglichen Lebensunterhalt, für mein Ansehen, für würdiges Benehmen, guten Namen und guten Leumund. Wie nun gar, wenn mir

[1] Der Verwandtschaft mit ihm.

ein Weib als ein zweites solches »Ich« zuteil würde, das mir ebensoviel Sorgen machte? Ist es nicht klar, daß das Weib dem Manne, wenn sie nach seinem Herzen ist, ihm nicht weniger Freuden und Schmerzen verursacht als er sich selber, wegen zweier Menschen Gesundheit und Lebensunterhalt und wegen würdigen Benehmens und guten Namens? – Nehmen wir noch an, es kämen Kinder – dann ist alles voller Sorgen; verschwunden ist der Jugendmut aus der Seele und die Stimmung ist nicht mehr dieselbe.

5 fr. 50:

Das Leben ⟨des Menschen⟩ ist gewissermaßen Gefängnis auf einen Tag, die Länge des Lebens sozusagen ein einziger Tag, an dem wir zum Tageslicht emporschauen und es denen, die nach uns kommen, übergeben.

6 fr. 51:

Das ganze Leben ist in erstaunlichem Grade voller Mängel, mein Lieber; es hat nichts Überschwängliches oder Großes und Erhabenes; vielmehr ist alles nur klein und schwach und von kurzer Dauer und mit großen Schmerzen verbunden.

7 fr. 53 a:

Es gibt Menschen, die das Leben hiernieden nicht leben, sondern sich mit allem Eifer rüsten, als ob sie irgendein zweites Leben leben würden, nicht aber das jetzige, und darüber vergeht die Zeit, die sie sonst noch hätten.

8 fr. 59:

Wer nach Schimpflichem oder Schlechtem nie Verlangen gehabt oder nie daran gerührt hat, der ist darum noch nicht tugendhaft. Denn es gibt nichts, was er besiegt und sich dadurch selber als gut erwiesen hätte.

9 fr. 60:

Das Wichtigste auf der Welt ist nach meiner Meinung die Erziehung. Denn wenn jemand den Anfang einer Sache

– es sei, welche sie sei – richtig macht, dann darf man hoffen, daß auch das Ende gut werden wird. So ist es ja auch bei der Erde: was für Samen ihr jemand anvertraut, solche Früchte darf er auch von ihr erwarten. Und wenn jemand in eine junge Seele ein Reis edler Bildung pflanzt, dann grünt und blüht dieses sein Leben lang, und weder Regen noch Dürre kann ihm etwas anhaben.

10 fr. 61:

Nichts Schlimmeres gibt es für die Menschen als Anarchie. Das haben die Altvordern erkannt und daher von Anfang an die Jugend gewöhnt zu gehorchen und das, was ihr befohlen wird, zu tun, damit sie nicht, zu Männern geworden, darüber erschrecken, wenn sie in eine völlig andere Lebenslage geraten.

11 ⟨Aus fr. A⟩:

... Gerechtigkeit nun besteht darin, daß man die Gesetze des Staates, in dem man Bürger ist, nicht übertritt. Es dürfte daher ein Mensch für sich selber am vorteilhaftesten Gerechtigkeit üben, wenn er vor Zeugen die Gesetze ⟨des Staates⟩ achtete, dagegen ohne Zeugen die Gesetze der Natur. Denn die Gesetze ⟨des Staates⟩ sind willkürlich gesetzt, die der Natur dagegen notwendig. Und die Bestimmungen der Staatsgesetze sind das Ergebnis von gegenseitiger Übereinkunft, nicht aber gewachsen. Die der Natur dagegen sind gewachsen, nicht etwa nur Ergebnis von gegenseitiger Übereinkunft. – Wenn nun jemand die menschlichen Satzungen verletzt und dabei den Urhebern jener Übereinkunft verborgen bleibt, bleibt er frei von Schande und Strafe; dagegen nicht, wenn er nicht verborgen bleibt. Wenn aber jemand eins der mit der Natur gewachsenen Gesetze nach Möglichkeit übertritt, dann ist der Schaden ⟨für ihn⟩, auch wenn er allen Menschen verborgen bleibt, nicht geringer und, wenn ihn alle dabei sehen, nicht größer. Denn er hat dann Schaden nicht auf Grund menschlichen Vorurteils, sondern in Wahrheit. Es findet aber über-

haupt deswegen die Untersuchung hierüber statt, weil die größte Zahl der menschlichen Satzungen im Gegensatz zur Natur gegeben ist. ... Der Natur nun sind in keiner Weise die Dinge lieber oder gemäßer, von denen die ⟨menschlichen⟩ Gesetze die Menschen abhalten, als diejenigen, zu denen sie sie antreiben. ... Die Vorteile, die auf den ⟨menschlichen⟩ Gesetzen beruhen, sind Fesseln der Natur, dagegen die von der Natur gegebenen ⟨Gesetze⟩ sind frei ...

12 ⟨Aus fr. B⟩:

... ⟨die Söhne aus gutem Hause⟩[1] *achten und respektieren werden, dagegen die, welche nicht aus einer guten Familie sind, nicht. In dieser Hinsicht sind wir gegeneinander Barbaren geworden. Denn von Natur sind alle in jeder Hinsicht gleich, ob Barbaren oder Hellenen. Das kann man aus dem erkennen; was von Natur für alle Menschen notwendig ist. Alle haben die Möglichkeit, es sich auf demselben Wege zu verschaffen, und in all diesem ist weder ein Barbar von uns verschieden noch ein Hellene. Denn wir atmen alle durch Mund und Nase in die Luft aus, und wir essen alle mit den Händen ...*[2]

KRITIAS

Vorbemerkung. Kritias aus Athen, aus altadligem Geschlecht, Oheim oder Vetter Platons, der bekannte skrupellose oligarchische Führer, einer der dreißig Tyrannen, der 403 v. Chr. im Kampf gegen Thrasybul fällt. Wenn er auch (schon infolge seiner Herkunft) nicht selber als »Sophist« aufgetreten ist, gehört er

[1] Ergänzung von Diels. – [2] Zu diesen erst seit 1915 aus dem Oxyrhynchos-Papyrus XI, Nr. 1314 bekanntgewordenen Fragmenten des Antiphon aus dessen Schrift »Von der Wahrheit« vgl. insbesondere Diels, S. B. A. 1916, S. 931ff. und seine Abhandlung »Ein antikes System des Naturrechts« (Internat. Monatsschrift XI 82ff.) und H. v. Arnim, Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie (Frankfurter Universitätsschriften V [1916]) und v. Wilamowitz, Platon I, S. 83ff.

doch nach seiner Schriftstellerei und seiner ganzen Denkweise zweifellos zu den Sophisten. Er hat eine umfangreiche und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit in Poesie und Prosa entwickelt, auch Elegien und Dramen verfaßt. Charakteristisch ist sein, auch bei anderen Sophisten hervortretendes kulturhistorisches Interesse, besonders bezeichnend sein großes Fragment über den Ursprung der Religion.

Entstehung der Religion

1 fr. 25 ⟨aus seinem Drama »Sisyphos«⟩:[1]

Es gab einmal eine Zeit, da war das Leben der Menschen jeder Ordnung bar, ähnlich dem der Raubtiere, und es herrschte die rohe Gewalt. Damals wurden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Und da scheinen mir die Menschen sich Gesetze als Zuchtmeister gegeben zu haben, auf daß das Recht in gleicher Weise über alle herrsche und den Frevel niederhalte. Wenn jemand ein Verbrechen beging, so wurde er nun gestraft. Als so die Gesetze hinderten, daß man offen Gewalttat verübte, und daher nur insgeheim gefrevelt wurde, da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses täten oder sagten oder ⟨auch nur⟩ dächten. – Er führte daher den Gottesglauben ein:
Es gibt einen Gott, der ewig lebt, voll Kraft, der mit dem Geiste sieht und hört und übermenschliche Einsicht hat; der hat eine göttliche Natur und achtet auf dies alles. Der hört alles, was unter den Menschen gesprochen wird und alles, was sie tun, kann er sehen. Und wenn du schweigend etwas Schlimmes sinnst, so bleibt es doch den Göttern nicht verborgen. Denn sie besitzen eine übermenschliche Erkenntnis. – Mit solchen Reden führte er die schlauste[2] aller Lehren ein,

[1] vgl. hierzu Zeller 1407, 1. – [2] Ich lese mit Nauck κέρδιστον.

indem er die Wahrheit mit trügerischem Worte verhüllte. Die Götter, sagte er, sie wohnen dort, wo es die Menschen am meisten erschrecken mußte, von wo, wie er wußte, die Angst zu den Menschen herniederkommt wie auch der Segen für ihr armseliges Leben: aus der Höhe da droben, wo er die Blitze zucken sah und des Donners grauses Krachen hörte, da, wo des Himmels gestirntes Gewölbe ist, das herrliche Kunstwerk der Zeit, der klugen Künstlerin, von wo der strahlende Ball des Tagesgestirns seinen Weg nimmt und feuchtes Naß zur Erde herniederströmt. Mit Ängsten solcher Art schreckte er die Menschen und wies so passend und wohlbedacht der Gottheit an geziemender Stätte ihren Wohnsitz an und tilgte den ungesetzlichen Sinn durch die Gesetze.

Und kurz darauf setzt er noch hinzu:

So hat jemand, glaube ich, zuerst die Menschen glauben gemacht, daß es ein Geschlecht von Göttern gibt.

Rassenpolitik

2 fr. 32:[1]

Ich beginne mit der Herkunft des Menschen. Wie könnte dieser ein Wesen besten und stärksten Leibes werden? Wenn sein Erzeuger sich ⟨vorher körperlich⟩ übte und kräftig äße und seinen Körper abhärtete und auch die Mutter des künftigen Kindes ihren Körper stählte und übte.

Zwei Arten von Erkenntnis

3 fr. 39:

Weder das, was ⟨der Mensch⟩ mit dem übrigen Körper wahrnimmt, noch das, was er mit seinem Geist wahrnimmt. – ⟨Und ferner:⟩ Die Menschen kommen zur Erkenntnis, die gewohnt sind, einen gesunden Verstand zu haben.

[1] Aus Kritias' Schrift »Von der Staatsverfassung der Spartaner«.

4 fr. 40:

Wenn du dich selber übst, um tüchtig an Geist zu sein, dann wirst du am wenigsten von ihnen[1] *getäuscht werden.*

Pessimistische Lebensansicht

5 fr. 49:

Sicher ist nichts auf der Welt als die Tatsache, daß, wer geboren ist, auch sterben muß, und daß, wer lebt, dem Unheil nicht entrinnen kann.

ANONYMUS IAMBLICHI

Vorbemerkung. So wird der ungenannte Moralist genannt, aus dessen Schrift Friedrich Blaß (Kieler Universitätsprogramm 1889) große, wenig veränderte Stücke in dem 20. Kapitel des »Protrepticus« des Neuplatonikers Iamblich entdeckt hat. Der Autor gehört sicher noch dem 5. Jahrhundert v. Chr. an. Im Gegensatz zu den meisten Sophisten vertritt er jedoch eine durchaus positiv gerichtete, idealistische Ethik, in der uns erhaltenen Fassung freilich in durchaus populärer Form. Ihn mit einem der uns mit Namen bekannten Sophisten zu identifizieren, wie mehrfach versucht worden ist, ist bisher nicht gelungen (vgl. auch Diels[3] S. 329 Anm.).

Wenn aber auch der uns erhaltene Auszug aus seiner Schrift in durchaus populärer Form gehalten ist und zunächst (abgesehen von Sozial- und Wirtschaftsphilosophie) wenig originelle Gedanken zu enthalten scheint, so ist dieser Autor unter den »Sophisten« doch von besonderer Art. Denn mit den übrigen alten Sophisten steht er offenbar nur in ganz loser innerer Verbindung. Vertritt er doch einen durchaus ernsten, ethisch-politischen Standpunkt, der dem der meisten Sophisten geradezu entgegengesetzt ist. Denn er ist durchaus positiv gerichtet, daher frei von jeder Skepsis und jedem Relativismus. Ein durchaus ernster Moralist, der

[1] Den Sinnen.

in seinen Grundanschauungen an solche des Sokrates und Platon erinnert und zweifellos noch dem Zeitalter des Sokrates angehört hat. Und schon deshalb ist er eine bemerkenswerte Erscheinung, weil er – soweit wir sehen können – als einziger Denker vor oder neben Sokrates den Sophisten gegenüber eine positive idealistische Ethik vertritt, wobei er auch die »Herrenmoral« mancher Sophisten nachdrücklich bekämpft.

Was immer jemand auf den höchsten Gipfel der Vollendung bringen will, ob Weisheit oder Tapferkeit oder Beredsamkeit oder Meisterschaft, ob nun diese überhaupt oder auf einem einzelnen Felde, das kann man auf Grund der folgenden Ausführungen erreichen. Vor allem muß man von Natur dazu Anlage haben. Das ist nun freilich ein Geschenk des Zufalls; das übrige aber steht in der Macht des Menschen selber, nämlich ein Sucher des Guten und Schönen zu werden und ein Freund von Mühe und Arbeit, und mit dem Lernen schon ganz früh zu beginnen und lange Zeit dabei auszuharren. Wenn aber von diesen Voraussetzungen auch nur eine einzige fehlt, dann ist es unmöglich, irgendein Können auf den höchsten Gipfel der Vollendung zu bringen. Wenn man aber alle diese Voraussetzungen erfüllt, dann wird das, was immer ein Mensch übt, unübertrefflich.

Wodurch jemand bei den Menschen Ruhm erlangen und sich als der Mann zeigen will, der er ⟨in Wirklichkeit⟩ ist, damit muß man gleich in der Jugend anfangen und sich stets gleichmäßig darin betätigen und nicht bald so, bald so. Denn jedes Können solcher Art, zu dem der Mensch gleich zu Anfang den Grund gelegt hat und das mit ihm zusammen gewachsen und groß geworden ist, erntet Ansehen und Ruhm von Dauer, deshalb nämlich, weil man ihm nachgerade unbedenklich vertraut und keine Mißgunst aufkommt, aus der die Menschen manche Leistungen nicht anerkennen oder preisen, manche auch der Wahrheit zuwider herabsetzen. Denn die Menschen mögen nicht gern einen anderen anerkennen – glauben sie doch selber dadurch Schaden zu haben –; wenn sie aber durch

die Sache selber mit innerer Notwendigkeit überzeugt und allmählich von langer Hand her dazu gedrängt sind, dann werden sie trotz ihres Widerstrebens ⟨schließlich⟩ zu Lobrednern. Und dann zweifeln sie auch nicht mehr daran, ob der Mann wirklich so tüchtig ist, wie es den Anschein hat, oder ob er nur auf der Lauer liegt und dem Ruhm auf unehrliche Weise nachjagt und das, was er tut, in möglichst gutes Licht zu stellen sucht, um die Menschen zu blenden. Dagegen bei dem Charakter, den ich vorhin kennzeichnete, erweckt die ⟨lange⟩ geübte Tugend Vertrauen zu sich selber und gute Nachrede. Denn die Menschen, nun mit innerer Notwendigkeit überzeugt, haben keinen Grund mehr, Neid zu empfinden oder zu glauben, sie würden hinters Licht geführt. Außerdem gibt auch die Länge der Zeit, die jede Leistung und jedes Unternehmen erfordert, der geübten Tätigkeit ⟨innere⟩ Kraft, während kurze Zeit das nicht vermag. Freilich, wenn jemand die Kunst der Rede kennenlernt und sich zu eigen macht, kann er es schon in kurzer Zeit seinem Lehrer gleichtun; die Tugend dagegen, die aus vielen Taten erwächst, die kann man nicht, wenn man spät anfängt, und auch nicht in kurzer Zeit zur Vollendung bringen, sondern man muß mit ihr zusammen aufgewachsen und groß geworden sein, indem man üble Reden und Gewohnheiten meidet, das ⟨Gute⟩ dagegen lange Zeit und mit heißem Bemühen erstrebt und ⟨wirklich⟩ tut. Andererseits erwächst dem Ruhm, den jemand in kurzer Zeit erwirbt, aus folgendem Grunde Schaden. Denn die Menschen erkennen Leute nicht gern an, die auf einmal und schon nach kurzer Zeit reich oder weise oder gut oder tapfer geworden sind.

Wenn jemand, der nach einer dieser Tugenden strebt, sie durch sein Bemühen bis zur Vollendung erworben hat – sei es Beredsamkeit oder Weisheit oder Körperkraft –, dann muß er sie zur Erreichung guter und gesetzlicher Ziele gebrauchen. Wenn aber jemand seine Stärke zu unrechten und ungesetzlichen Zwecken benutzt, so ist das das Schlimmste von allem, und es wäre besser, er besäße sie gar nicht. Und gerade wie

derjenige, der eine dieser Fähigkeiten besitzt, vollkommen gut wird, wenn er sie zur Verwirklichung des Guten gebraucht, so ist umgekehrt der, der sie zu Schlechtem mißbraucht, ein Ausbund von Bosheit. Wer aber nach der Tugend in ihrer Totalität trachtet, der muß erwägen, durch welches Wort oder Werk er sich als der Beste zeigt. Das aber wird derjenige sein, der den meisten Menschen von Segen ist. Wenn aber jemand durch Geldspenden seinen Mitmenschen wohltut, wird er gezwungen sein, in anderer Hinsicht schlecht zu sein, indem er das Geld zu erwerben sucht. Außerdem wird er nicht eine solche Fülle Geldes zusammenbringen, daß sie nicht durch sein Geben und Schenken versiegte. Und das kommt dann als zweiter Schaden nach dem Erwerb des Geldes hinzu, wenn er aus einem reichen Mann zum Bettler wird und aus einem besitzenden zu einer mittellosen Existenz. Wie könnte nun jemand, ohne Geld auszuteilen, vielmehr auf irgendeine andere Weise zum Wohltäter der Menschen werden, und zwar, ohne schlecht zu handeln, vielmehr auf dem Wege der Tugend? Und wie könnte er, wenn er obendrein Geschenke austeilte, eine Möglichkeit zum Geben haben, die nie versiegt? Das wird nur auf folgende Weise möglich sein: wenn jemand den Gesetzen und der Gerechtigkeit zum Siege verhilft. Denn das ist es ja, was die Staaten und die menschliche Gesellschaft zusammenhält.

Und jedermann muß sich in hohem Grade in der Gewalt haben. Das ist besonders der Fall, wenn er über die Macht des Geldes erhaben ist, durch die sich alle bestechen lassen, und wenn er nicht Angst hat, sein Leben zu verlieren, wenn er der Gerechtigkeit dient und der Tugend nachjagt. Denn gegenüber diesen beiden Mächten unterliegen die meisten. Das kommt aus folgendem Grunde. Sie hängen an der Seele, weil das, worauf das Leben beruht, die Seele ist.[1] *Daher hüten sie diese ängstlich und hängen an dieser aus Liebe zum Leben*

[1] Text der Stelle verderbt, Sinn daher nicht sicher. Ich lege meiner Übersetzung Diels' Vermutung zugrunde (τοῦτο, ᾧ ζωή ἐστιν ἡ ψυχή).

und Gewöhnung, mit der sie verwachsen sind. Das Geld aber lieben sie wegen der Dinge, vor denen sie Angst haben. Was sind das für Dinge? Krankheiten, Alter, plötzliche Verluste – ich meine nicht etwa die auf Grund der Gesetze[1] *(denn die kann man vermeiden), sondern folgende: Schaden durch Feuersbrunst, Tod von Sklaven und Vieh und anderes mehr, Ereignisse, die Leib und Leben oder den toten Besitz bedrohen. Aus all diesen Gründen trachtet jeder nach Reichtum, damit er im Hinblick auf solche Gefahren Geld zur Verfügung hat. Es gibt aber auch noch andere Dinge, die nicht weniger als die eben genannten die Menschen zum Gelderwerb treiben: Ehrgeiz, einander zu übertrumpfen, Eifersucht und der Wunsch, sich eine mächtige Stellung zu verschaffen – Gründe, aus denen die Menschen das Geld hochschätzen, weil es zur Erfüllung solcher Wünsche beiträgt. Wer aber ein wahrhaft guter Mann ist, der jagt nicht auf Grund erborgten Schmuckes dem Ruhm nach, sondern auf Grund eigener Tüchtigkeit.*

Was nun das Kleben am Leben anlangt, so könnte man wohl folgende Überzeugung haben: wenn es dem Menschen vergönnt wäre, falls er nicht von einem andern getötet würde, überhaupt nicht alt zu werden und obendrein unsterblich zu sein, dann wäre derjenige, der sein Leben schont, voll gerechtfertigt; da aber dem Menschenleben, das zu lange dauert, ein um so schnelleres Alter droht und auch keine Unsterblichkeit winkt, ist es eine große Torheit und eine Gewöhnung an schlechte Gedanken und Wünsche, wenn man sich dies auf Grund ruhmlosen Verhaltens zu erhalten sucht und nicht einen unsterblichen Schatz an seiner Statt hinterlassen will: an Stelle einer vergänglichen Existenz nie versiegenden, ewig lebendigen Nachruhm.

Man darf aber auch nicht danach trachten, mehr als die andern zu haben, noch gar die Macht auf Grund solchen Mehrhabens für Tugend halten und den Gehorsam gegen die Gesetze für Feigheit. Denn das ist die allerschlechteste Gesin-

[1] d. h. Geldstrafen auf Grund der Gesetze, die sie etwa verletzt haben.

nung, und aus ihr entspringt jegliche Feindschaft gegen das Gute, jegliche Schlechtigkeit und jegliches Unheil. Denn da[1] *die Menschen nicht imstande waren, in der Vereinzelung zu leben, und sich aus Not zueinander gesellten – denn all ihre Lebenseinrichtungen und technischen Errungenschaften sind im Hinblick auf die Not erfunden; miteinander zusammen zu hausen und dabei in Gesetzlosigkeit zu leben, erwies sich aber als unmöglich*[2] *– denn auf diese Weise wäre ihnen größeres Unheil erwachsen als durch jenes Leben in der Vereinzelung –; infolge dieser Zwangslage hat unter den Menschen das Gesetz und die Gerechtigkeit die Herrschaft errungen, und sie werden sich niemals umstürzen lassen. Denn sie haben eine feste Grundlage in der Natur der Dinge. Wenn aber wirklich einmal ein Mann erstände, der von Hause aus eine solche Natur hat, der unverwundbar und gegen Krankheit und jede Art von Verletzung gefeit wäre, ein Mann von übermenschlicher Kraft und an Leib und Seele hart wie Stahl, da könnte man vielleicht glauben, daß einem solchen Mann die auf seiner Übermacht beruhende Gewalt genügen würde – denn ein solcher Mann könnte doch, auch wenn er sich nicht dem Gesetz beugte, ungestraft bleiben –, aber eine solche Meinung ist nicht richtig. Denn wenn auch jemand so gewaltig wäre, wie er in Wirklichkeit nicht vorkommt, so könnte sich ein solcher Mann doch nur dann behaupten, wenn er sich auf die Seite der Gesetze und der Gerechtigkeit stellte und diese stärkte und seine Kraft zu diesem Zweck und seiner Erreichung gebrauchte, aber auf keine andere Weise könnte er bestehen. Denn es würde ausreichen, wenn alle Menschen infolge ihres eigenen gesetzlichen Sinnes einem solchen Manne gegenüber als Feinde auftreten, und die Menge würde ihn entweder durch List oder durch Gewalt überwältigen und seiner Herr werden. So zeigt sich, daß sich auch die Gewalt selber, welcherart sie auch sein mag, nur durch Gesetz und Recht behauptet.*

[1] Ich lese ἐπεὶ statt des überlieferten εἰ. – [2] vgl. oben den Mythus des Protagoras!

Es lohnt sich aber, sich hinsichtlich der Gesetzlichkeit und Ungesetzlichkeit und ihrer gegenseitigen Unterschiede folgendes klarzumachen: vor allem, daß die Gesetzlichkeit für die Gesamtheit wie für den Einzelnen das Beste, die Ungesetzlichkeit das Schlechteste ist. Denn aus dieser entspringt alsbald das größte Unheil.

Die erste Folge gesetzlicher Verhältnisse ist der Kredit, der der Gesamtheit der Menschen großen Nutzen bringt und ein großer Segen ist. Denn durch ihn wird das Geld gemeinnützig, und dann reicht es, wenn es auch wenig ist, doch aus, weil es in Umlauf gesetzt wird; ohne ihn aber reicht ⟨selbst⟩ viel Geld nicht aus. Auch werden zufällige Ereignisse, die das Geld und das Leben betreffen, und zwar sowohl gute wie schlechte, bei gesetzlichen Zuständen für die Menschen in der förderlichsten Weise beeinflußt. Denn die Wohlhabenden machen davon[1] in Sicherheit und ohne Gefahr vor Nachstellungen Gebrauch, die Unbemittelten dagegen werden von den Wohlhabenden infolge des Geldumlaufes und des Kredites unterstützt, die eben eine Folge gesetzlicher Zustände sind. Ferner wird infolge gesetzlicher Verhältnisse die Zeit der Menschen nicht für Parteikämpfe vergeudet, sondern für die Arbeiten des ⟨bürgerlichen⟩ Lebens ausgenutzt. Denn bei gesetzlichen Zuständen sind die Menschen von der drückendsten Sorge befreit, dagegen können sie sich der angenehmsten hingeben. Denn die drückendste Sorge ist die wegen politischer Parteikämpfe, die angenehmste die für die ⟨friedliche⟩ Arbeit. Und wenn sie schlafen gehen, um sich von allen Nöten auszuruhen, dann gehen sie ohne Angst und Sorge zur Ruhe, und wenn sie aufstehen, sind sie in derselben Gemütsverfassung; sie werden nicht plötzlich in Angst versetzt und lauern nicht infolge eines gewaltigen Umschwunges[2] ⟨der politischen Lage⟩ darauf, daß der kommende Tag sichtbar wird, sondern ohne

[1] Von solchen zufälligen Ereignissen. – [2] Das im Griechischen vorhergehende Wort ἡδίστης, falls nicht der ganze Wortzusammenhang, scheint verderbt. Ich vermute μεγίστης.

Furcht können sie ihre Gedanken, die mit keinem Kummer vermischt sind, den Arbeiten ihres ⟨beruflichen⟩ Lebens widmen, indem sie ihre Mühen durch wohlbegründete Hoffnungen auf Gegenempfang von Gutem[1] *erleichtern. Und von all diesem sind gesetzliche Verhältnisse die Ursache. Und was das größte Unheil über die Menschen bringt, der Krieg, der zur Unterwerfung und Sklaverei führt, auch er bricht leichter bei gesetzlosen als bei gesetzlichen Zuständen aus. Auch noch viele andere Güter entspringen aus gesetzlichen Verhältnissen, die sich als Förderungen des menschlichen Lebens und als Trost in Widerwärtigkeiten erweisen. Die Übel aber, die sich ⟨mit Notwendigkeit⟩ aus gesetzlosen Zuständen ergeben, sind die folgenden.*

Zunächst finden die Menschen keine Ruhe zu ihrer Arbeit, sondern müssen sich um das Allerwiderwärtigste kümmern, um Parteikämpfe, statt um ihre Arbeit. Und das Geld sammeln sie infolge von Mißtrauen und Stocken des Verkehrs zu Hause an, statt es zum Gemeinnutz in Umlauf zu setzen, und so wird es knapp, auch wenn es reichlich vorhanden ist. Und schlechte und gute wirtschaftliche Verhältnisse haben die entgegengesetzte Wirkung.[2] *Denn gute sind bei gesetzlosen Zuständen nicht sicher, sondern erregen ⟨dem Besitzer⟩ nur Feindschaft; schlechte dagegen werden nicht überwunden, sondern behaupten infolge von Mißtrauen und Stocken des Verkehrs das Feld. Aus demselben Grunde werden kriegerische Verwicklungen mit dem Auslande und Bürgerkrieg daheim weit leichter verursacht, und wenn das nicht schon früher geschehen ist, so geschieht es dann. Denn bei Parteikämpfen pflegt dieser stets infolge der gegenseitigen Feindschaft auszubrechen, so daß die Bürger dauernd auf der Hut sein müssen und einander gegenseitig auflauern. Dann haben sie weder im Wachen erfreuliche Beschäftigungen, noch wenn sie schlafen gehen eine angenehme Ausspannung, sondern voll Sorge und Angst ⟨gehen sie zur Ruhe⟩, und ihr Erwachen ist*

[1] So nach Diels' Vermutung. – [2] Wie bei gesetzlichen Zuständen.

voll Furcht und Schrecken und ruft plötzlich in ihnen die Erinnerung an ihr Unglück wach. Solche Übel entspringen aus gesetzlosen Zuständen und ebenso all die andern vorhin genannten.

Aber auch die Tyrannis, dies ungeheure und fürchterliche Übel, entwickelt sich dann aus keinem anderen Grunde, als aus gesetzlosen Zuständen. Freilich, manche Leute, die nicht richtig überlegen, sind der Meinung, daß sich ein Tyrann aus anderen Gründen erhöbe und daß die Menschen ihre Freiheit verlören, ohne selbst daran schuld zu sein, weil sie von dem aufgetretenen Tyrannen vergewaltigt würden. Aber da sind sie im Unrecht. Denn wer glaubt, daß ein König oder Tyrann aus einem anderen Grunde aufkomme als infolge von gesetzlosen Zuständen und dem Ehrgeiz, mehr als die anderen sein zu wollen, der ist ein Tor. Denn wenn alle schlecht werden, dann eben tritt dieser Fall ein. Denn es ist unmöglich, daß die Menschen ohne Gesetz und Recht leben. Denn wenn diese beiden – Gesetz und Recht – aus dem Volk verschwinden, dann geht die Aufsicht und Obhut über diese auf einen einzigen über. Denn wie könnte auf anderem Wege die Alleinherrschaft auf einen einzigen Menschen übergehen als dadurch, daß das Gesetz hinausgejagt ist, das zum Heile der Volksgemeinschaft herrschte? Denn es muß ja der Mann, der das Recht umstürzt und das Gesetz, das allen gemeinsam und förderlich ist, aufhebt, aus Stahl sein, wenn er die Kraft haben soll, diese ⟨Grundpfeiler⟩ der Menge der Menschen zu rauben, er, der eine Mann, den vielen! Wenn er aber aus Fleisch und Blut und ein Lebewesen wie die andern Menschen ist, dann kann er das nicht fertigbringen; wenn er aber die von den Vätern ererbten Grundrechte ⟨vorher⟩ zunichte macht,[1] dann ⟨und nur dann⟩ wird er die Alleinherrschaft an sich reißen. Daher ist auch manchen Leuten verborgen, wie dies zugeht.

[1] Der Text dieser Stelle ist verderbt und noch nicht geheilt, daher der Sinn unsicher.

Anhang: Die ältesten Sozialisten

—

PHALEAS VON CHALKEDON
und
HIPPODAMOS VON MILET

1 Aristoteles, Politik II 7. 1266 a 36ff. = V. S. c 27, 1:

Einigen Denkern scheint die Hauptsache zu sein, daß die Besitzverhältnisse gut geregelt sind. Denn sie behaupten, daß sich um diese sämtliche Parteikämpfe ⟨der Bürger⟩ drehen. Daher hat Phaleas von Chalkedon diesen ⟨Gesichtspunkt⟩ als erster eingeführt. Er behauptet nämlich, es müsse der Besitz der Bürger gleich sein. Das sei gleich bei der Gründung einer Stadt nicht schwer durchzuführen; dagegen sei es für schon bewohnte Städte schwieriger; trotzdem aber könnte dadurch sehr rasch ein Ausgleich[1] herbeigeführt werden, daß die Reichen ⟨ihren Töchtern⟩ zwar eine Aussteuer geben, aber ⟨selber⟩ keine empfingen, die Armen dagegen ⟨ihren Töchtern⟩ keine geben, wohl aber eine empfingen...

2 Ebenda 1266 b 28ff.:[2]

Wenn aber auch jemand sämtlichen Bürgern nur einen mäßigen Besitz erlaubte, wäre das doch nutzlos. Denn wichtiger ist es, die Begierden ⟨der Menschen⟩ untereinander auszugleichen als ihren Besitz. Das aber ist unmöglich, wenn sie nicht hinreichend durch die Gesetze erzogen werden. Aber hierauf könnte Phaleas vielleicht erwidern,

[1] In den Besitzverhältnissen der Bürger. – [2] Dieses Stück noch nicht bei Diels, der es hätte aufnehmen müssen, vgl. R. v. Poehlmann, Der Sozialismus und die soziale Frage in der antiken Welt II^2 S. 7f., auf dessen Ausführungen II S. 6ff. zu den Theorien des Phaleas und Hippodamos besonders verwiesen sei. Vgl. im übrigen auch Zeller 1331.

daß er ja dies selber fordere. Er meint nämlich, daß in den Staaten in diesen zwei Punkten Gleichheit herrschen müsse, im Besitz und in der Erziehung.

3 Ebenda 1267 b 13ff.:[1]

Er scheint aber auf dem Wege der Gesetzgebung nur einen kleinen Staat zu konstruieren, wenn wenigstens die gesamten Handarbeiter Staatsarbeiter sein und nicht eine Überfüllung des Staates verursachen sollen. Aber wenn anders die Leute, die die öffentlichen Arbeiten verrichten, Staatsarbeiter sein müssen, dann muß das so geregelt sein wie in Epidamnos und wie es einst Diophantos in Athen einzurichten versuchte. Über den Staatsentwurf des Phaleas kann man sich hiernach wohl eine Meinung bilden, ob er gescheite Vorschläge gemacht hat oder nicht.

4 Ebenda 1267 b 22ff.:

Hippodamos, des Euryphon Sohn, aus Milet ... hat als erster von den Männern, die sich nicht selber am Staatsleben aktiv beteiligten, es unternommen, ein Bild des besten Staates zu entwerfen. Er konstruiert einen Staat, dessen Bevölkerung zehntausend Menschen zählt und in drei Stände gegliedert ist. Er setzt als einen Stand die Handarbeiter, als einen die Bauern und als dritten den Stand der Krieger, der die Waffen führt. Auch den Grund und Boden will er in drei Teile teilen, den einen als Besitz der Götter, den anderen als den des Staates und den dritten als Privatbesitz. Der Teil, von dessen Erträgnissen die Bürger den Göttern gegenüber ihre Pflichten erfüllen, soll den Göttern geheiligt sein, der Teil, von dem die Krieger ihren Lebensunterhalt bekommen, Eigentum des Staates; der dritte aber, der den Bauern gehört, soll Privatbesitz sein. – Er meinte, daß es auch nur drei Arten von Gesetzen zu geben brauche. Denn die Vergehen, um die sich die Pro-

[1] Dies Stück ebenfalls noch nicht bei Diels.

zesse drehen, seien nur dreierlei Art: tätliche Beleidigung, Schädigung und Tötung ⟨eines Menschen⟩. Er wollte auch nur ein einziges Gericht als oberste Instanz setzen, an das sämtliche Prozesse verwiesen werden müßten, die nicht richtig entschieden zu sein schienen. Dies Gericht aber wollte er aus gewissen alten Männern bilden, die gewählt würden. Er meinte auch, daß die Entscheidung der Gerichte nicht durch Stimmabgabe erfolgen müßte, sondern jeder einzelne müßte ein Täfelchen bei sich haben, auf dem er, falls er einfach verurteilte, die Strafe niederschriebe, und wenn er einfach freispräche, gar nichts aufschriebe. Wenn er das eine so, das andere nicht so entschiede, müsse er das klar unterscheiden. Denn, wie es jetzt sei, sei es durch die Gesetze nicht gut geregelt. Denn sie zwängen die Richter, einen Meineid zu leisten, in dem sie entweder so oder so entscheiden müßten. – Er wollte ferner ein Gesetz geben, das *die* Männer beträfe, die etwas erfänden, was für den Staat von Nutzen sei, damit diesen eine Ehrung zuteil würde. – Und die Kinder der in Kriegen gefallenen Bürger sollten auf Staatskosten unterhalten werden, da dies noch nicht in anderen Staaten durch Gesetze bestimmt sei. – Es gibt aber jetzt ein solches Gesetz auch in Athen und manchen anderen Städten. – Sämtliche Behörden aber sollten vom Volk gewählt werden. Als Volk aber setzte er die drei Stände des Staates. Die gewählten ⟨Beamten⟩ aber hätten sich um die öffentlichen Angelegenheiten, ferner um die der Ausländer und um die der Waisen zu bekümmern.

Dies ist das Wichtigste von dem Staatsentwurf des Hippodamos.[1]

[1] Dieser Entwurf ist deshalb von besonderem Interesse, weil kein Geringerer als Platon in seiner Dreigliederung des Staates dadurch beeinflußt ist. Vgl. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit 231 f. und Praechter 72 f., aber auch v. Poehlmann II 8 f.

ZWÖLFTES KAPITEL

Demokrit

Vorbericht. Des Leukippos großer Schüler ist Demokrit von Abdera, den wir erst hierher stellen, da er als Philosoph – zumal was seine Erkenntnislehre und Ethik betrifft – schon durchaus dem Zeitalter der Sophistik angehört. Über das Leben des Demokrit wissen wir, wenn wir hier von der rein legendenhaften Überlieferung absehen, nur wenig. Nach Apollodor wird man seine Geburt um 460, nach Thrasyllos um 470 v. Chr. ansetzen müssen. Doch kommt der Ansatz des Apollodor, der feststellte, daß Demokrit vierzig Jahre jünger als Anaxagoras war, der Wahrheit wohl näher. Da Demokrit nach Apollodor 90 Jahre alt geworden ist, würde hiernach seine Lebenszeit etwa von 460–370 fallen. Die Zeit seiner sehr umfangreichen und vielseitigen wissenschaftlichen literarischen Produktion ist neuerdings sogar erst in die Zeit von 400 bis tief in das 4. Jahrhundert hinein gesetzt worden.[1] Aus seinem Leben wissen wir mit Wahrscheinlichkeit nur etwas von seinen weiten Reisen (so nach Ägypten, Babylon, Persien), die er sicher aus rein wissenschaftlichem (zumal naturwissenschaftlichem, vielleicht auch völkerkundlichem) Interesse gemacht hat. Offenbar ist er erst nach der Rückkehr von diesen nach Athen gekommen, wo damals noch niemand etwas von ihm wußte.[2] Seine hervorragende mathematische Schulung verdankt er augenscheinlich gewissen Beziehungen zu den Pythagoreern, die uns schon von seinem jüngeren Zeitgenossen Glaukos von Rhegion berichtet werden.

Die Fülle seiner Schriften, unter die später manche Fälschungen gerieten, wurde von Thrasyllos (unter Kaiser Tiberius) nach dem Vorgange eines älteren Gelehrten in Tetralogien geordnet und nach dem Inhalt in fünf Gruppen gesondert: physikalische (das Wort in antikem Sinne), ethische, mathematische Schriften, dazu Schriften allgemein wissenschaftlichen und solche rein fachwissenschaftlichen Inhalts.

[1] W. Kranz, Hermes 47, 42. – [2] vgl. sein fr. 116: »Ich kam nach Athen und niemand kannte mich«, und dazu Zeller 1151, 2 sowie 1049 Anm.

Als Philosoph, d. h. zunächst als Physiker, aber auch in der Psychologie und Erkenntnislehre steht Demokrit durchaus auf dem Boden der Atomlehre des Leukippos, wenn er auch dessen Lehren im einzelnen hier und da erweitert und ergänzt und zuweilen auch ändert.[1] Ganz originell aber ist die Art, wie er von der Atomlehre zur Aufhellung von Grundfragen einzelner Fachwissenschaften, so z. B. der Sinnesphysiologie, Gebrauch macht. Aber die Naturphilosophie und die Naturwissenschaften sind trotz ihres schon damals gewaltigen Umfanges doch nur eine Seite seines umfassenden wissenschaftlichen Denkens; daneben tritt bei ihm, dem Zeitgenossen der Sophisten und eines Sokrates, in bedeutsamer Weise die Ethik und Kulturphilosophie, d. h. die Philosophie vom Menschen überhaupt.

Diese Ethik des Demokrit ist freilich mehr populärwissenschaftlicher Natur; sie ist überhaupt nicht metaphysisch verankert, geschweige denn religiös orientiert – beides ist ja bei der materialistischen Weltanschauung des Demokrit ausgeschlossen –, sie steht auch in keinerlei innerem Zusammenhang mit seiner atomistischen Physik. Soweit wir (nach dem Erhaltenen) sehen können, ist sie überhaupt nicht auf einem wissenschaftlichen Prinzip aufgebaut, wie sie denn mit dem Denken und der Methode seines Zeitgenossen Sokrates keinerlei Berührung zeigt. Aber – und das ist von Belang – sie hat doch unverkennbar eine ganz bestimmte Grundrichtung, einen einheitlichen Charakter, und sie zeigt, zu unserer Überraschung, in völligem Gegensatz zu seiner materialistischen Physik, einen geradezu idealistischen Grundzug, wenn auch stark individualistischer Prägung, letzteres jedoch mit einer bedeutsamen Einschränkung: was das Verhältnis des Einzelnen zum Staat anbetrifft.

Unter den ethischen Fragmenten des Demokrit ist eine große Anzahl, die den Charakter der alten Spruchweisheit tragen, wie sich auch manche von ihnen kaum wesentlich über die gewöhnliche Meinung erheben, so daß im letzten Menschenalter, ja noch vor vierzehn Jahren, ein großer Teil dieser Fragmente, insbesondere die unter dem Namen »Demokrates« überlieferten, mit gro-

[1] Es werden daher im folgenden nur die Nachrichten über die Atomlehre des Demokrit gegeben, wo er von der des Leukippos abweicht oder diese weiterbildet, oder wenn er sie besonders markant formuliert.

ßem Nachdruck für unecht erklärt worden sind. Wenn nun auch die These von Laue, der in seiner Dissertation die letzteren sämtlich als unecht hat erweisen wollen, in der Hauptsache, vor allem durch die Untersuchung von Robert Philippson, widerlegt worden ist,[1] so bleibt doch auf jeden Fall eine Reihe von Fragmenten, an deren Unechtheit nicht zu zweifeln ist.[2] Diese werden hier natürlich nicht aufgenommen.

Es ist nicht leicht, aus den etwa 300 Fragmenten des Demokrit die irgendwie wichtigen nach bestimmten Gesichtspunkten systematisch zu ordnen. Denn der Ethik des Demokrit fehlt noch durchaus der systematische Charakter und, wie wir schon sahen, eine einheitliche, streng wissenschaftliche Grundlage. Die hier von uns vorgenommene Gruppierung der Fragmente kann daher nur als ein Versuch gelten, die Hauptmasse der ethischen Fragmente nach einheitlichen inneren Gesichtspunkten zu ordnen. Die in diesen Fragmenten zutage tretende Sittlichkeit ist aber für die Denkweise des Demokrit so charakteristisch, daß hier die ethischen Fragmente von Belang nicht fehlen durften.

Was den Einfluß des Demokrit auf zeitgenössische oder spätere Denker betrifft, so ist im letzten Menschenalter mehrfach versucht worden, einen solchen auf keinen geringeren als Platon nachzuweisen; aber diese Versuche sind, wenn man von einzelnen Spuren in Platons ganz spätem Dialog »Timaios« absieht, als völlig gescheitert zu betrachten.[3] Dagegen ist der Einfluß des Demokrit in der Physik wie in der Ethik auf die Philosophie Epikurs seit dem Altertum allgemein anerkannt und schlechthin fundamental (mag auch Epikurs Ethik wesentlich anders fundiert sein). Zeugnis davon ist noch das Lehrgedicht des Lucrez, wo an ungezählten Stellen (durch Vermittlung des Epikur) Demokrit zu uns spricht. Übrigens mag nicht unerwähnt bleiben, daß eine weitreichende Nachwirkung des Demokrit schon durch die von ihm gegründete Philosophenschule in Abdera gesichert war; als

[1] Hermes 59 (1924), S. 369ff. Vgl. Praechter 109 und 51. – [2] Diels' Satz (in den Nachträgen zum II. Bd. der 3. Aufl. S. XVI): »Die inhaltliche Prüfung der Demokrates-Sammlung gestattet weder alles kritiklos für echt, noch alles für unecht zu halten«, besteht auch heute noch zu Recht. – [3] Vgl. Diels[4], S. VIII; v. Wilamowitz, Platon I 254; II 270ff.

solche »Demokriteer« seien hier nur Metrodor von Chios, vor allem aber Hekataios von Abdera und Nausiphanes genannt.[1]

Für den Leser der ethischen Stücke seien hier noch einige Charakterzüge der demokritischen Sittenlehre hervorgehoben. Hier fällt insbesondere der alles beherrschende Gesichtspunkt des »Maßes«[2] in die Augen, der freilich im Grunde urgriechisch ist, aber hier doch mit vollem Bewußtsein als grundlegendes Prinzip jeder Lebensführung vertreten wird. Sehr merkwürdig ist dann, daß in den Fragmenten an einer Reihe von Stellen der Begriff der »Pflicht«[3] auftaucht. Das ist um so merkwürdiger, als vor einigen Jahren behauptet worden ist, daß der Begriff der »Pflicht« der rein griechischen Ethik fremd sei und erst in der hellenistischen Philosophie, in der durch den semitischen Orient stark beeinflußten Stoa, aufträte. Ich habe schon bei anderer Gelegenheit gesagt, daß diese Behauptung nicht richtig ist und schon durch das Pflichtbewußtsein des Sokrates widerlegt wird. Es spricht aber auch der in den Fragmenten des Demokrit wiederholt bedeutsam auftretende Begriff entschieden gegen jene Behauptung. Es ist ferner höchst bemerkenswert, daß die Ethik des »Materialisten« Demokrit weder materialistisch noch im eigentlichen (groben) Sinn »hedonistisch« ist und daß sie im Grunde mit dem ethischen Standpunkt von Demokrits weltanschaulichem Antipoden, dem großen Idealisten Platon, durchaus übereinstimmt, darin nämlich, daß nur der wirklich gute, d. h. sittlich gute Mensch glücklich ist.

Bedeutsam ist ferner die, uns erst durch die Forschungen von Karl Reinhardt mit Sicherheit erschlossene, urgeschichtliche Spekulation des Demokrit, die – mag sie auch vielleicht durch Protagoras beeinflußt sein – eine weitreichende Nachwirkung haben sollte, so vor allem auf den großen Stoiker Poseidonios wie andererseits auf Epikur und Lucrez.

Eins aber möge der Leser des folgenden Kapitels nirgends vergessen: von der ungeheuren und erstaunlich vielseitigen wissenschaftlich-literarischen Produktion des Demokrit, die vielleicht nur mit der des Aristoteles oder des Poseidonios vergleichbar ist,

[1] Die Reste der antiken Nachrichten über diese Demokriteer bei Diels, c 56ff. – [2] Des μέτρον. – [3] τὸ δέον oder τὸ χρεών, Ausdrücke, die auch ein solcher Kenner wie Diels mit »Pflicht« übersetzt hat.

sind uns – abgesehen von den Titeln seiner zahlreichen Schriften – nur ganz ärmliche Splitter erhalten. Wilamowitz[1] hat leider nur zu sehr recht, wenn er von Demokrit sagt: »Was er war, wissen wir doch eigentlich nicht. ... Er ist (für uns) nur ein großer Name.« – Es muß daher für das von uns hier über Demokrit Gesagte überall der einschränkende Zusatz gelten: soweit wir nach dem erhaltenen Material urteilen können.

A. Physik

—

I. Zum Begriff des Atoms

1 Aetius I 16, 2 = 68 A 48:

Die Atomisten behaupten, daß die Zerlegung[2] der Stoffe bei den teillosen ⟨Stoffteilchen⟩[3] zum Stehen komme und sich nicht bis ins Unendliche fortsetzen lasse.

2 Aristoteles, Physik III 4. 203 a 33ff. = 68 A 41:

Demokrit behauptet, daß kein Atom aus dem anderen entstände. Aber trotzdem ist die gemeinsame Substanz aller der Urstoff;[4] nur, daß sich die einzelnen an Größe und Gestalt unterscheiden.

3 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel S. 294, 33ff. Heiberg = 68 A 37:

Einige Sätze aus Aristoteles' Schrift über Demokrit, die ich hier anführen werde, werden den philosophischen Standpunkt jener Männer klarmachen. Demokrit meint, daß das Wesen der ewigen ⟨Körper⟩ unzählige kleine Substanzen seien. Für diese nimmt er einen anderen Raum an, der

[1] Platon I 254. – [2] τομήν: eigentlich das (in Gedanken vollzogene) Zerschneiden (der Stoffe). – [3] d. h. den Atomen, die ja keine Teile haben und sich daher nicht weiter zerlegen lassen. Gemeint ist: wenn die (in Wirklichkeit) immer weiter vollzogene Zerlegung der Stoffe schließlich auf die Urkörperchen (die Atome) stößt, kann sie nicht mehr weiter, d. h. sie hört auf. – [4] ἀρχή.

unendlich groß ist. Er bezeichnet diesen Raum mit folgenden Ausdrücken: dem »Leeren«, dem »Nichts« und dem »Unendlichen«. Jeden dieser Urkörper nennt er das »Ichts«,[1] das Feste und das Seiende. Er glaubt aber, daß die Urkörper so klein seien, daß sie von unseren Sinnen nicht erfaßt werden könnten. Und sie hätten allerlei Gestalten und allerlei Formen; auch an Größe wären sie verschieden. Aus diesen ⟨Urkörpern⟩ nun läßt er gerade wie aus Elementen die sichtbaren und die überhaupt von unseren Sinnen wahrnehmbaren Körper entstehen und sich zusammenfinden. Sie wären aber in Zwist miteinander und bewegten sich im leeren Raum infolge ihrer Unähnlichkeit und der anderen genannten Unterschiede. Infolge ihrer Bewegung aber stießen sie aufeinander und verflöchten sich derartig miteinander, daß sie einander berührten und nahe beieinander wären; aber er läßt aus ihnen keinerlei wirkliche Einheit werden. Denn es wäre ja völlig töricht, ⟨anzunehmen⟩, daß zwei oder mehr Dinge jemals ein einziges würden. Als Grund dafür aber, daß die Atome eine Zeitlang miteinander zusammenbleiben, gibt er ihre wechselseitige Verschränkung und ihr Haften aneinander an. Denn die einen von ihnen seien schief, die anderen hakenförmig, die einen mit muldenförmigen Vertiefungen, die anderen gewölbt, die andern mit ⟨andern⟩ unzähligen Unterschieden. Nach seiner Meinung haften sie nun so lange aneinander und bleiben beisammen, bis irgendein stärkerer Zwang, der aus der äußeren Umwelt auf sie einwirkt, sie durcheinanderschüttelt, trennt und zerstreut.

Nach seiner Meinung gibt es aber Entstehung und – ihr entgegengesetzt – Auflösung nicht nur von Tieren, sondern auch von Pflanzen und von Welten und überhaupt von sämtlichen mit unseren Sinnen wahrnehmbaren Körpern. Wenn nun Entstehung Vereinigung, Vergehen Tren-

[1] Im Gegensatz zum »Nichts«.

nung von Atomen ist, dann wäre nach Demokrit die Entstehung eine Veränderung.

4 Simplicius, ebenda 28, 15ff. ⟨aus Theophrast⟩:

Ähnlich wie Leukippos setzte auch sein Schüler Demokrit als Prinzipien das Volle und das Leere; das eine von ihnen nannte er das Seiende, das andere das Nichtseiende. Denn sie nehmen die Atome als Materie für die Dinge an und lassen alles andere aus deren Unterschieden entstehen. Diese aber sind drei: Gestalt, Lage, Anordnung ⟨Gruppierung⟩. Es liege nämlich in der Natur des Gleichen, vom Gleichen in Bewegung gesetzt zu werden, wie ja das Verwandte zueinander eile, und jedes Atom, das sich in eine andere Vereinigung ⟨von Atomen⟩ einordne, bewirke eine andere Verfassung[1] derselben. Daher behaupteten sie, wo die Urkörper unzählig seien, sämtliche Veränderungen und Naturen[2] der Dinge in überzeugender Weise erklären zu können, auch wie und warum etwas geschieht. Daher behaupten sie auch, daß allein für die ⟨Philosophen⟩, die unzählige Elemente annehmen, alles in einer der menschlichen Vernunft begreiflichen Weise erfolge. Und sie erklärten, daß die Zahl der Gestalten der Atome unendlich sei, weil nichts mehr so beschaffen als irgendwie anders beschaffen wäre.[3] Denn das geben sie als Grund für die Unendlichkeit an.

5 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen VII 9. 327 a 16ff.:

Wir sehen, daß derselbe Körper beständig bald flüssig, bald fest[4] ist und daß diese Veränderung nicht durch Trennung und ⟨Wieder-⟩ Vereinigung erfolgt, auch nicht durch ⟨andere⟩ Lage und Anordnung der Atome, wie das Demokrit behauptet. Denn die betreffende Substanz ist nicht dadurch aus dem flüssigen in den festen Zustand über-

[1] διάθεσις. – [2] οὐσίαι. – [3] διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι. – [4] πεπηγός, eigentlich: fest geworden (durch Gerinnen oder Erkalten bzw. Gefrieren).

gegangen, daß sie ihre Struktur oder ihre Natur veränderte.

6 Plutarch gegen Kolotes 8 S. 1110 F = 68 A 57:

Denn was behauptet Demokrit? Daß sich unzählige unteilbare und indifferente Substanzen, die qualitätslos und unveränderlich seien, zerstreut im leeren Raume bewegten. Wenn sie sich aber einander näherten oder zusammenträfen oder sich miteinander verflöchten, dann käme als Ergebnis solcher Vereinigung in dem einen Fall Wasser, in dem anderen Feuer, ein andermal eine Pflanze, ein andermal ein Mensch zustande. Es seien aber alles Atome oder »Ideen«,[1] wie er sie nennt, und nichts anderes. Denn eine Entstehung aus dem Nichtseienden gebe es nicht. Aus dem Seienden aber würde nichts ⟨im eigentlichen Sinne⟩ entstanden sein, weil die Atome infolge ihrer Festigkeit keinerlei Verletzung oder Veränderung erlitten. Daher könnte auch keine Farbe aus farblosen und keine Natur oder Seele aus qualitätslosen und ⟨unveränderlichen Urkörpern⟩ kommen.

7 Galen, Von den Elementen nach Hippokrates I 2 (III 20 Helmreich) = 68 A 49:

»*Nur scheinbar hat ein Ding eine Farbe, nur scheinbar ist es süß oder bitter; in Wirklichkeit gibt es nur Atome und den leeren Raum.*«[2] So sagt Demokrit, der meint, daß aus dem Zusammentreffen der Atome sämtliche durch unsere Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge entständen, d.h. nur für uns Menschen, die wir sie wahrnehmen; in Wirklichkeit aber sei kein Ding weiß oder schwarz oder gelb oder rot oder bitter oder süß. Denn sein Ausdruck »*dem Herkommen nach*«[3] meint dasselbe wie »nach der Meinung« und »nur subjektiv« und »nicht entsprechend dem Wesen

[1] ἰδέα heißt wie εἶδος eigentlich: die Gestalt, die Form, dann auch das Bild. – [2] vgl. unten fr. 125 des Demokrit. – [3] d. h. der herkömmlichen Meinung nach (νόμῳ), von mir nach Diels' Vorgang mit »scheinbar« übersetzt.

der Dinge selber«, wofür er »*in Wirklichkeit*«[1] sagt. ... Danach wäre also die Quintessenz seiner Meinung diese: bei den Menschen gilt zwar etwas als weiß oder schwarz oder süß oder bitter u. dgl.; in Wahrheit aber ist alles »Ichts« und »Nichts«. Er sagt das ja auch selber, wenn er die Atome das »Ichts« nennt, den leeren Raum dagegen das »Nichts«. Die Atome nun, die sämtlich kleine Körper sind, haben keine Eigenschaften;[2] das Leere aber ist ein Raum, in dem sich diese Körper samt und sonders in alle Ewigkeit auf und nieder bewegen und sich entweder irgendwie miteinander verflechten oder aufeinanderstoßen und dann voneinander abprallen. So läßt er sie sich trennen und wieder miteinander vereinigen, entsprechend solchen Begegnungen, und daraus läßt er auch alle anderen Zusammenballungen ⟨der Atome⟩ entstehen, so auch unsere Körper und ihre Veränderungen und unsere Sinneswahrnehmung. Als unveränderlich[3] nehmen sie die Urkörper an (einige halten diese für unzertrümmerbar infolge ihrer Härte; so Epikur und seine Anhänger; andere halten sie für unteilbar infolge ihrer Kleinheit; so Leukippos und seine Schüler); sie seien auch in keiner Weise Veränderungen unterworfen, die alle Menschen unter dem Eindruck ihrer sinnlichen Wahrnehmungen für wirklich halten. Und so behaupten sie, keins von ihnen würde ⟨in Wirklichkeit⟩ warm oder kalt und ebensowenig trocken oder feucht und noch viel weniger weiß oder schwarz, wie sie auch keinerlei andere Qualität infolge irgendeiner Veränderung annähmen.

1. Unterschiede der Atome

8 Cicero, Academica priora II 121 = 68 A 80:

⟨Straton von Lampsakos ist nicht mit jenen Philosophen einverstanden,⟩ die behaupten, daß die Dinge aus rauhen

[1] ἐτεῇ. – [2] d. h. keinerlei Qualität. – [3] ἀπαθῆ, eigentlich: jedem Leiden entrückt.

und glatten, krummen und hakenförmigen Körpern zusammengewachsen seien; dazwischen aber wäre der leere Raum. Das seien Träume des Demokrit, der das nicht beweise, sondern nur gern glauben möchte.

9 Dionysios bei Eusebios, Evangelische Vorbereitung XIV 23, 2 f. = 68 A 43:

In einem Punkt waren Epikur und Demokrit verschiedener Meinung: der eine nahm an, daß sämtliche Atome ganz klein und daher durch unsere Sinne nicht wahrnehmbar seien; Demokrit dagegen meinte, daß es auch einzelne ganz große Atome gäbe. Die Existenz von Atomen aber lehren beide, und diese würden infolge ihrer unauflösbaren Festigkeit so genannt.

10 Vgl. Epikur, Brief I 55 ⟨augenscheinlich in Polemik gegen Demokrit⟩:

Aber man darf auch nicht glauben, daß jede Größe unter Atomen vorkäme, – damit man nicht durch den Sinnenschein widerlegt wird; aber gewisse Größenunterschiede ⟨derselben⟩ muß man annehmen.

2. Wahlverwandtschaft unter den Atomen[1]

11 Aus dem Hibeh-Papyrus, herausgegeben von Grenfell und Hunt 16 S. 62 = 68 A 99 a ⟨vermutlich Fragment aus Theophrast, Vom Wasser. Der Text der vorhergehenden Worte ist infolge von Zerstörung des Papyrus unsicher⟩:

Demokrit behauptet, daß sich in dem feuchten Element das Gleiche zum Gleichen ⟨geselle⟩, gerade wie überall, und so wäre das Meer entstanden und alle anderen salzhaltigen ⟨Gewässer⟩, nachdem das Stammverwandte zusammengekommen sei.

[1] Von Wahlverwandtschaft im eigentlichen (gewissermaßen mystischen) Sinne, wie das bei Empedokles der Fall ist, kann natürlich bei dem reinen Materialisten und Mechanisten Demokrit nicht gesprochen werden; genauer ist es der – nach Demokrit auf rein physikalisch-mechanischen Bedingungen beruhende – Zug des Gleichen zum Gleichen. Diesen hatte übrigens schon Leukippos in solchem Sinne unter dem Einfluß des Empedokles angenommen. Vgl. auch Kranz, Hermes 47, S. 40. – Siehe oben 68 A 38.

12 fr. 164:

Auch Tiere gesellen sich zu stammverwandten Tieren, wie Tauben zu Tauben, Kraniche zu Kranichen, und ebenso ist es bei den andern. So ist es auch bei den unbeseelten Dingen, wie man es beim Aussieben von Samenkörnern und bei den Kieseln ⟨am Gestade⟩ im Bereich der Brandung sehen kann. Denn dort ordnen sich infolge des Wirbels, der durch das Aussieben entsteht, für sich gesondert Linsen zu Linsen, Gerste zu Gerste und Weizen zu Weizen; hier aber werden infolge der Brandung die länglichen Kiesel nach derselben Stelle wie die ⟨anderen⟩ länglichen getrieben, die runden aber zu den runden, als ob die Ähnlichkeit der Dinge hierbei eine gewisse Anziehungskraft auf sie ausübte...

II. Das Leere

13 Plutarch gegen Kolotes 4 S 1108 F = fr. 156:

Kolotes[1] wirft dem Demokrit vor, daß er dadurch, daß er behaupte, daß jedes der Dinge nicht mehr so als so sei, das ganze Leben in Verwirrung bringe. Aber Demokrit ist so weit davon entfernt, dies zu meinen, daß er dem Sophisten Protagoras, weil er dies behauptet hat, entgegentrat und viele überzeugende Gründe gegen ihn in einer seiner Schriften vorbrachte. Kolotes, der hiervon keine Ahnung hat, hat sich durch die Ausdrucksweise des Demokrit irreführen lassen, da, wo dieser zu der Feststellung kommt: »*Das Ichts existiert nicht mehr als das Nichts.*« Hierbei versteht er unter dem »Ichts« das Körperliche,[2] unter dem »Nichts« das Leere, in der Meinung, daß auch dieses eine gewisse Wesenheit und eine eigene Wirklichkeit hat.

[1] Ein Schüler des Epikur. – [2] Die Atome.

III. Von der Bewegung der Atome

1. Urbewegung der Atome

14 Aetius I 3, 18 = 68 A 47:[1]

Demokrit nahm nur zwei ⟨Grundeigenschaften der Atome⟩ an, Größe und Gestalt. Erst Epikur hat diesen als dritte die Schwere hinzugefügt. Er behauptet nämlich, daß die Körper notwendig durch die Wucht der Schwere bewegt werden.

15 Ebenda 12, 6:

Demokrit erklärt, daß die Urkörper (dies sind die »festen«)[2] keine Schwere haben, daß sie vielmehr infolge gegenseitigen Stoßens im unendlichen ⟨Leeren⟩ bewegt werden.

16 Cicero, Vom Schicksal 46 ⟨unter 68 A 47⟩:

Epikur behauptet, das Atom weiche (von seiner senkrechten Fallrichtung) ab. Warum denn? Die Atome haben nach Demokrit eine gewisse andere Kraft der Bewegung, des Anstoßes nämlich, den er als »Schlag« bezeichnet; bei Epikur dagegen ist es die Schwere und das Gewicht.

17 Simplicius zu Aristoteles, Physik 42, 10 Diels ⟨unter 68 A 47⟩:

Demokrit sagt, daß die Atome von Natur unbewegt seien und ⟨erst⟩ durch einen »Schlag« bewegt würden.

18 Aetius I 23, 3 ⟨unter 68 A 47⟩:

Demokrit erklärte als die einzige Art der Bewegung ⟨der Atome⟩ die durch »Schlag«.[3]

19 Aristoteles, Physik VIII 9. 265 b 24ff. = 68 A 58:

Sie erklären aber, daß die Bewegung vermittels des Lee-

[1] vgl. hierzu außer Diels' Anmerkung insbesondere Burnet § 179. – [2] Die „festen" (τὰ ναστά) meint die völlig massiven, d. h. keinerlei Hohlraum enthaltenden, d. h. die Atome. – [3] παλμός, was hier ebensogut Schlag wie Stoß bedeuten kann.

ren erfolge. Denn auch diese Philosophen behaupten, daß die Natur sich in Form der örtlichen Bewegung bewege.

20 Vgl. hierzu Simplicius 1318, 33ff.:

Das heißt die physischen, ersten, unteilbaren Körper. Denn diese nannten jene »Natur«[1] und behaupteten, daß sich diese infolge ihrer Schwere bewegten,[2] und zwar durch den leeren Raum, der ihnen Platz gewähre und keinen Widerstand leiste, sich örtlich bewegten. Denn sie behaupteten, daß sie »umhergeschleudert« würden. Und sie schreiben diese Bewegung nicht nur als erste, sondern auch als einzige den »Elementen«[3] zu, die anderen ⟨Bewegungen⟩ dagegen den aus den »Elementen« ⟨entstandenen Dingen⟩. Denn sie behaupten, daß die ⟨Sinnendinge⟩ wüchsen, dahinschwänden und sich änderten, entständen und vergingen, indem die Urkörper sich vereinten und ⟨wieder⟩ voneinander trennten.

21 Diogenes von Oinoanda, fr. 33 c 2 = 68 A 50:

Denn wenn sich einer auf die Lehre des Demokrit beruft, indem er behauptet, daß die Atome infolge ihres Zusammenstoßes miteinander keinerlei freie[4] Bewegung hätten, daß aber von unten[5] alles zwangsweise bewegt zu werden scheine, dann werden wir ihm antworten: »Weißt du denn nicht, wer du auch sein magst, daß auch die Atome eine gewisse freie Bewegung haben, die Demokrit nicht entdeckt, vielmehr erst Epikur ans Licht gebracht hat, die auf einer Abweichung[6] beruht, wie er auf Grund der Vorgänge in der sichtbaren Welt beweist?«

[1] φύσις. – [2] Hier verwechselt Simplicius offenbar die Lehre der alten Atomisten mit der des Epikur! – [3] den Atomen. – [4] d. h. selbständige. – [5] ἔνερθεν ⟨?⟩. – [6] Von der senkrechten Fallrichtung.

2. Ewige Bewegung der Atome

22 Aristoteles, Physik VIII 1. 252 a 32ff. = 68 A 65:

Überhaupt ist es eine falsche Auffassung, zu glauben, es sei die Tatsache als letzte Ursache hinreichend, daß ⟨etwas⟩ immer so ist oder geschieht, worauf Demokrit die Ursachen im Naturgeschehen zurückführen will, nämlich darauf, daß es so auch früher zu geschehen pflegte. Denn für das »Immer«[1] hält er es nicht für nötig, die letzte Ursache zu suchen.

23 Hippolytos I 13, 2 ⟨aus Theophrast⟩ = 68 A 40:

Demokrit hatte die Meinung, daß die »seienden Dinge« ⟨die Atome⟩ sich ewig im leeren Raume bewegen.

24 Cicero, Von den Lebenszielen I 17 = 68 A 56:

Demokrit meint, daß die Atome... im unendlichen Leeren, in dem es kein Oben und Unten, keine Mitte und keine äußerste Grenze gibt, sich so bewegten, daß sie infolge von Zusammenstößen untereinander zusammenhingen, woraus dann alle Dinge hervorgingen, die es in der sichtbaren Welt gibt, und diese Bewegung der Atome erfolge von keinem Anfang aus, sondern von Ewigkeit her.

Vgl. auch oben 68 A 49.

3. Plan- und ziellose Bewegung der Atome

25 Dionysios bei Eusebios, Evangelische Vorbereitung XIV 23, 2 = 68 A 43:

⟨Die Vertreter der Atomlehre⟩ behaupten, daß sich die Atome im leeren Raum, so, wie es der Zufall gerade will, bewegen und von selber infolge eines jeder Ordnung baren Antriebes miteinander zusammenstoßen.

[1] d. h. dafür, daß etwas immer so geschah und geschieht (hier: für die ewige Bewegung der Atome).

IV. Ursache der verschiedenen Schwere der Körper[1]

26 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 8. 326 a 9ff. = 68 A 60:
Demokrit erklärt, daß jedes einzelne der Atome schwerer sei gemäß dem Überschuß[2] ⟨an Größe über ein anderes⟩.

27 Aristoteles, Vom Himmel IV 2. 309 a 1ff. ⟨unter 68 A 60⟩:
Den Philosophen, die die Urkörper[3] als fest[4] erklären, ist es eher möglich, zu behaupten, daß der größere von ihnen schwerer sei. Von den zusammengesetzten Körpern ⟨den Atomverbindungen⟩ aber nehmen einige eine andere Ursache an;[5] denn hier scheint die Sache anders zu liegen. Sehen wir doch, daß viele Körper, die kleiner an Volumen ⟨als ein anderer⟩ sind, doch schwerer sind, wie z. B. Kupfer schwerer als Wolle. Denn, so behaupten sie, das Leere[6], das in ihnen eingeschlossen ist, mache die Körper ⟨verhältnismäßig⟩ leicht und bewirke in manchen Fällen, daß die größeren leichter seien ⟨als die kleineren⟩. Denn sie enthielten mehr Leeres. ... In diesem Sinne äußern sie sich; es müssen aber Physiker, die solche Feststellungen machen, notwendig hinzufügen, daß ⟨jene Körper⟩ nicht nur mehr Leeres enthalten, falls sie leichter sind, sondern auch weniger an fester Masse. Denn wenn sie daran mehr haben, werden sie nicht leichter sein. Deswegen erklären sie auch das Feuer für den leichtesten Stoff, weil es das meiste Leere enthalte. Es würde also vorkommen, daß viel Gold leichter als wenig Feuer wäre, wenn ersteres mehr Leeres enthielte – falls es nicht zugleich ein Vielfaches an fester Masse hätte.

[1] Die Nachrichten hierüber, die auf ganz verschiedene Quellen zurückgehen, sind widerspruchsvoll und bis heute nicht völlig aufgeklärt. – [2] κατὰ τὴν ὑπεροχήν. Zur Sache Zeller 1067, 1. – [3] Hier: die Atome. – [4] d. h. körperhaft, massiv. – [5] Dafür nämlich, daß einer von ihnen schwerer ist als der andere. – [6] Der leere Raum.

28 Ebenda 309 b 34ff. ⟨unter 68 A 60⟩:

⟨Wenn aber die Materie⟩ entgegengesetzter Natur ist, wie bei denen, die das Leere und das Volle annehmen, da wird es nicht möglich sein ⟨anzugeben⟩, warum die zwischen den absolut[1] schweren oder leichten Körpern in der Mitte stehenden schwerer bzw. leichter als einander und als die absolut ⟨schweren oder leichten⟩ sind. Denn das auf Grund ihrer Größe oder Kleinheit erklären zu wollen, gleicht mehr einem Märchen der Früheren. ... Ebenso die Behauptung, daß nichts absolut leicht sei und sich nichts ⟨von selbst⟩[2] in die Höhe bewege, sondern daß es entweder ⟨als schwerer⟩ zurückbleibe oder ⟨nach oben⟩ herausgedrängt werde, und daß viele kleine Körper schwerer seien als wenig große.

29 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 569, 5ff. = 68 A 61:

Demokrit und später Epikur behaupten, daß sämtliche Atome, die gleicher Natur seien,[3] Schwere hätten. Infolge davon aber, daß einige schwerer seien, würden von diesen, die sich nach unten senkten, die leichteren herausgestoßen und nach oben getrieben, und so käme es, daß die einen leicht, die anderen schwer zu sein schienen.

30 Ebenda 712, 27ff. ⟨unter 68 A 61⟩:

Demokrit glaubt, daß zwar alle Körper Schwere haben, daß aber infolge davon, daß das Feuer weniger Schwere habe, von den ihm zuvorkommenden[4] Stoffen herausgedrängt und nach oben getrieben werde und daß es daher leicht zu sein schiene. Diese Philosophen glauben, daß es nur das Schwere[5] gäbe und sich dieses stets nach der Mitte zu bewege.

[1] ἁπλῶς. – [2] d. h. nur durch seine Natur, weil es (angeblich) absolut leicht sei. – [3] Insofern ihre Masse bei allen dieselbe ist, qualitätslos und von keinem Leeren unterbrochen. – [4] Die sich eher nach unten senken, d. h. von den schwereren. – [5] Nur schwere Körper, d. h. daß in Wahrheit alle Stoffe eine gewisse Schwere hätten.

31 Aristoteles, Vom Himmel IV 6. 313 a 21ff. = 68 A 62:

Bei all diesen Dingen[1] dieselbe Ursache anzunehmen, wie Demokrit das tut, ist nicht richtig. Er behauptet nämlich, daß die aus dem Wasser emporgestiegenen warmen ⟨Stoffe⟩ die flachen unter den schweren Körpern hemmten,[2] daß aber die schmalen zwischendurchfielen. Denn es seien nur wenig ⟨Stoffe⟩ vorhanden, die ihnen entgegenstießen.[3] – Das müßte aber doch in der Luft noch weit mehr der Fall sein, wie auch Demokrit selber einwendet. Doch er erledigt den Einwand nur matt.[4] Er behauptet nämlich, daß der Antrieb nicht nur in einer Richtung erfolge, wobei er unter »Antrieb« die Bewegung der Körper meint, die sich nach oben bewegen.

32 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung § 61 = 68 A 135:

Schwer und leicht unterscheidet Demokrit auf Grund der Größe ⟨der Atome ?⟩. Denn wenn jedes Ding in seine einzelnen Teile zerlegt würde, dann würden, wenn sie sich auch der Form nach unterschieden, die Atome[5] ein Gewicht auf Grund der Größe haben. Aber freilich unter den gemischten[6] ⟨Körpern⟩ sei derjenige leichter, der mehr Leeres[7] enthalte; schwerer dagegen der, der weniger davon habe. An einigen Stellen hat er sich so geäußert. Anderswo aber erklärt er als leicht das Feine.[8]

33 Theophrast, ebd. 71 = 68 A 135 ⟨in seiner Kritik jener Ansicht des Demokrit⟩:

Freilich, wenn er schwer und leicht auf Grund der Größe bestimmt, dann müssen sämtliche einfachen Körper ⟨die Atome⟩ genau denselben Antrieb zur Bewegung haben,[9]

[1] Wie z. B. Schwimmen von Metallplättchen u. dgl. auf dem Wasser. – [2] Nämlich: in die Tiefe zu sinken. – [3] d. h. die sie nach oben drängten und auf diese Weise hinderten zu sinken. – [4] μαλακῶς. – [5] φύσις. – [6] d. h. in den Körpern, die aus »schwer« und »leicht« gemischt seien. – [7] Ein größeres Volumen an leerem Raum als an kompakter Masse. – [8] λεπτόν, im Gegensatz zum dichten, dicken Stoff; hier: das, was dünne, luftartige Substanz hat. – [9] d. h. sich gleich schnell bewegen.

so daß sie aus ein und derselben Materie beständen und ganz dieselbe Natur hätten.

V. Auch andere physikalische Tatsachen werden auf Grund der verschiedenen Größe der Atome erklärt

34 Aristoteles, Vom Himmel III 4. 303 a 25ff. = 68 A 60 a:

Unmöglich ist es, wenn die Elemente unteilbar sind, daß sich dann auf Grund von Größe und Kleinheit ⟨der Atome⟩ Luft, Erde und Wasser unterscheiden. Denn ⟨dann⟩ ist es unmöglich, daß diese auseinander entstehen. Denn es werden immer die größten Körper ⟨d. h. Atome⟩ bei der Ausscheidung zurückbleiben. Und doch behaupten sie, daß auf diese Weise Wasser, Luft und Erde auseinander entständen.

VI. Einzelne physikalische Sätze und Erklärungen

1. Nur Gleiches kann auf Gleiches wirken

35 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 7. 323 b 10ff. = 68 A 63:

Gegenüber den anderen hat allein Demokrit auf seine eigene Weise ⟨vom Wirken und Leiden⟩ gesprochen. Er behauptet nämlich, daß das Wirkende und Leidende ein und dasselbe, d. h. gleicher Natur sei. Denn es sei unmöglich, daß verschiedene Dinge, d. h. wo das eine anderer Natur wäre als das andere, voneinander leiden ⟨d. h. Einwirkungen erfahren⟩ könnten.[1]
Vielmehr, auch wenn sie anders ⟨d. h. verschieden⟩ wären

[1] vgl. die Fragmente des Diogenes von Apollonia (oben S. 310f. Nr. 3f.).

und doch irgendwie aufeinanderwirkten, dann geschähe das nicht insofern sie verschieden wären, sondern insofern bei beiden etwas Gleiches zugrunde läge.[1]

2. Von der Mischung der Stoffe

36 Alexander von Aphrodisias, Von der Mischung 2 = 68 A 64:

Demokrit meint, daß die sogenannte Mischung[2] ⟨der Stoffe⟩ infolge von Nebeneinanderlagern von Körpern vor sich gehe, indem die gemischten Stoffe sich in kleine Teilchen trennten und infolge der Lagerung ⟨dieser⟩ nebeneinander die Mischung verursachten. Er ist nämlich der Ansicht, daß es Körper ⟨Stoffe⟩, die in Wahrheit gemischt wären, überhaupt nicht gäbe. Es wäre vielmehr die scheinbare Mischung ⟨nur⟩ eine Nebeneinanderlagerung von kleinen Teilchen von Stoffen, von denen jeder seine eigene Natur bewahre, die er auch vor der »Mischung« hatte. Sie schienen aber deshalb miteinander vermischt zu sein, weil unsere Sinne infolge der Kleinheit der nebeneinandergelagerten Teilchen keinen dieser für sich allein wahrnehmen könnten.[3]

3. Erklärung des Magnetismus

37 Alexander von Aphrodisias, Physikalische Untersuchungen II 23 = 68 A 165:

⟨Warum der herakleische Stein[4] das Eisen anzieht:⟩ Demokrit nimmt ebenfalls an, daß Ausflüsse ⟨von den Körpern⟩ stattfinden und daß das Gleiche sich zum Gleichen hinbewegt, daß sich aber auch alles in das Leere hineinbewege. Unter diesen Voraussetzungen nimmt er an, daß der Magnet und das Eisen aus gleichen Atomen bestehen,

[1] vgl. zur Sache Zeller 1061, 2 (vielleicht schon Gedanke des Leukippos). – [2] κρᾶσις. – [3] Demokrit kennt also nur die mechanische, nicht die chemische Mischung (ebenso Empedokles). – [4] d. h. der Magnet.

jedoch der Magnet aus feineren, und daß dieser lockerer und reicher an Hohlräumen als jenes sei, und daß sich deswegen seine ⟨des Magneten⟩ Atome, die leichter beweglich wären, schneller auf das Eisen zu bewegten (denn die Bewegung erfolgt in der Richtung auf das Gleiche) und daß sie, indem sie in die Poren des Eisens eindringen, die in diesem enthaltenen Atome in Bewegung setzen, indem sie infolge ihrer Feinheit durch diese hindurchgehen.[1] Die ⟨Atome des Eisens⟩ aber, einmal in Bewegung gesetzt, bewegten sich ausströmend nach außen und auf den Magneten zu, infolge der Gleichheit ⟨seiner Atome ?⟩ und weil er mehr Hohlräume enthalte. Indem diesen ⟨seinen⟩ Atomen dann das Eisen folge, bewege es sich infolge der auf e i n Mal erfolgenden Ausscheidung ⟨der Atome⟩ und ihrer Bewegung auch selber auf den Magneten zu. – Der Magnet bewegt sich aber seinerseits nicht auf das Eisen zu, weil das Eisen nicht ebensoviel Hohlräume hat wie er. – ⟨Kritik des Alexander:⟩ Freilich, daß der Magnet und das Eisen aus gleichen Atomen bestehen, könnte man noch zugeben; aber wie könnte man das beim Bernstein und der ⟨Weizen-⟩ Spreu[2] annehmen! Wenn aber jemand auch bei diesen beiden den gleichen Grund annähme,[3] dann gibt es vielerlei Dinge, die vom Bernstein angezogen würden. Wenn aber der Bernstein aus gleichen Atomen wie all diese Dinge besteht, dann müßten auch diese Dinge, die aus gleichen Atomen miteinander bestehen, einander anziehen.[4]

38 Alexander von Aphrodisias bei Simplicius zu Aristoteles, Physik 1056, 1ff. D.:

Es gibt ja gewisse materielle Ausflüsse von Körpern, die sich in Ruhe befinden und so eine Anziehungskraft aus-

[1] d. h. doch: zwischen diesen hindurch. – [2] Der Bernstein zieht bekanntlich die Spreu an, wie schon Thales bemerkt haben soll. – [3] Daß sie nämlich aus gleichen Atomen bestehen (als Grund dafür, daß der Bernstein die Spreu anzieht). – [4] Zu ergänzen: was doch, wie die Erfahrung lehrt, nicht der Fall ist.

üben, durch die, wenn sie in Berührung ⟨mit Atomen anderer Körper⟩ treten und sich mit ihnen verwickeln, wie einige Physiker glauben, die angezogenen Körper angezogen werden.

4. Von der Ausdehnung der Körper

39 Aristoteles, Vom Himmel III 7. 305 b 1ff. = 68 A 46 a:

Empedokles und Demokrit merken selber gar nicht, daß sie die Dinge nicht wirklich auseinander entstehen lassen, sondern nur scheinbar. ... Die feinteiligen Substanzen aber entstehen in einem größeren Raum. Das ist auch bei der Verwandlung[1] deutlich. Denn wenn die Feuchtigkeit zu Dampf wird und sich in Luft verwandelt, dann werden die Gefäße, die die Masse ⟨von Wasser⟩ enthalten, (weil sie zu eng sind) zersprengt. Es ist daher, wenn es überhaupt kein Leeres gibt und sich die Körper nicht ausdehnen (wie das jene Philosophen behaupten, die dieses[2] sagen), die Unmöglichkeit ⟨der Sache⟩ offenbar. Wenn es aber ein Leeres und Ausdehnung gibt,[3] dann ist es unbegreiflich,[4] daß die sich aussondernde Substanz zwangsweise immer mehr Raum einnimmt.

VII. Kosmogonie

40 Simplicius zu Aristoteles, Physik 327, 14ff. D. = 68 A 67:

Demokrit, der sagt ⟨fr. 167⟩: »*Es habe sich ein Wirbel mannigfaltiger Gestalten von dem All abgesondert*« (wie das aber geschah und infolge welcher Ursache, sagt er

[1] Der Umwandlung eines Stoffes aus einer Struktur in eine andere. – [2] »Dies« geht augenscheinlich auf den Inhalt des vorhergehenden Satzes. Mit »jenen Philosophen« sind Empedokles und Anaxagoras gemeint. [3] Meinung des Demokrit. – [4] ἄλογον.

nicht), scheint ihn von selbst und ganz zufällig[1] entstehen zu lassen.

41 Sextus Empiricus IX 113 = 68 A 29:

Es dürfte daher der Kosmos nicht infolge einer Notwendigkeit und infolge des Wirbels bewegt werden, wie das Demokrit behauptete.

42 Aristoteles, Physik II 4. 196 a 24ff. = 68 A 69:

Es gibt Philosophen, die als Ursache dieses Himmels und sämtlicher Welten das »Von selber«[2] betrachten. Denn »von selber« sei der Wirbel und die Bewegung entstanden, die die Sonderung ⟨der Stoffe⟩ verursachte und das All in diese Ordnung brachte. ... Sie behaupten freilich, daß die Tiere und Pflanzen weder zufällig entständen noch existierten, sondern davon sei die Natur oder der Geist oder etwas anderes derart die Ursache (denn aus jedem einzelnen Samen wird nicht etwas Zufälliges, sondern aus dem so beschaffenen Samen ein Ölbaum, aus dem ⟨anders⟩ so beschaffenen ein Mensch), der Himmel aber und die göttlichsten unter den sichtbaren Dingen[3] seien »von selber« entstanden; nirgends sei hier eine solche Ursache wie die von Tieren und Pflanzen.[4]

43 Aristoteles, ebenda 195 b 36ff. = 68 A 68:

Einige Philosophen sind sogar im Zweifel, ob der Zufall existiere oder nicht. Denn sie behaupten, nichts geschähe aus Zufall, sondern von allem, von dem wir behaupten, daß es von selber oder aus Zufall geschähe, gäbe es eine bestimmte Ursache.

44 Simplicius zu Aristoteles, Physik 196 a 14:

Die Worte aber »gerade wie die alte Lehre, die den Zufall

[1] ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ τύχης. – [2] τὸ αὐτόματον. – [3] Die Gestirne. – [4] Dies wird von Simplicius zu Aristoteles, Physik 331, 16 D. (sicher mit Recht) auf Demokrit bezogen.

leugnet«[1] scheinen auf Demokrit gemünzt zu sein. Denn dieser schien auch bei der Weltbildung vom Zufall Gebrauch zu machen, während er bei keiner einzigen Einzelheit ⟨des Naturgeschehens⟩ den Zufall als Ursache betrachtet, sondern sie auf andere Ursachen zurückführt, wie z. B. davon, daß man einen Schatz ⟨im Acker⟩ findet, das Umgraben oder Pflanzen eines Ölbaumes, oder davon, daß der Schädel des Kahlkopfes zertrümmert wurde, die Tatsache, daß der Adler die Schildkröte auf ihn herabfallen ließ, damit die Schale der Schildkröte zerbräche.[2] (So nämlich erklärt Eudemos.)

45 **Dionysios bei Eusebios XIV 27, 4 (= fr. 118):**

sagt ⟨nachdem er das berühmte Wort des Demokrit angeführt hat, *daß er lieber eine einzige Ätiologie*[3] *finden möchte als König von Persien werden*⟩: und das sagt er, der töricht und ohne Grund Ursachen angibt, da er von einer nichtigen Grundlage und unsicheren Voraussetzung ausgeht und die Wurzel und die gemeinsame Notwendigkeit der Natur der Dinge nicht sieht, er, der für die größte Weisheit die Beobachtung der planlos und sinnlos geschehenden ⟨Dinge⟩ hält und den Zufall zum Herrn und König der Welt und der göttlichen Dinge macht und erklärt, daß alles nach diesem geschähe, während er ihn aus dem Menschenleben ausschließt und diejenigen, die ihm huldigen, als Toren abfertigt.[4]

46 **Aristoteles, Physik II 4. 196 b 5ff. = 68 A 70:**

Es gibt ⟨Philosophen⟩, denen der Zufall Ursache ⟨des Ge-

[1] Worte des Aristoteles 196 a 14. – [2] Anspielung auf die Legende vom Tode des Tragödiendichters Aischylos. – [3] Erklärung der Ursache (einer Naturerscheinung). – [4] vgl. zum letzten Satz Demokrit fr. 119: *Die Menschen haben sich ein Trugbild des Zufalls erdichtet, als einen Deckmantel ihrer eigenen Ratlosigkeit. Denn nur selten wirkt der Zufall denkender Überlegung entgegen; das meiste im Menschenleben vermag ein verständiger Scharfblick ins rechte Gleis zu bringen.*

schehens⟩ zu sein scheint, der aber für menschliche Erkenntnis undeutlich sei, als ob er etwas Göttliches und Übernatürliches wäre.

47 Lactanz, Unterricht in göttlichen Dingen I 2 ⟨unter 68 A 70⟩:

... von jener Frage ausgehen, die von Natur die erste zu sein scheint, ob es eine Vorsehung gibt, die für alle Dinge sorgt, oder ob alles zufällig entstanden ist oder geschieht. Vertreter dieser Ansicht ist Demokrit, ihr Bekräftiger Epikur.

1. Spezielle Kosmogonie

48 Pseudoplutarch, Vermischte Schriften 7 = 68 A 39:

Demokrit nahm das All als unendlich an, weil es keinesfalls von jemandem geschaffen sei. Ferner nennt er es unveränderlich, und überhaupt setzt er ausdrücklich auseinander, wie das Ganze beschaffen ist. Die Ursachen alles dessen, was jetzt geschieht, hätten keinen Anfang; überhaupt sei von Ewigkeit her alles, was geschehen sei, jetzt ist und künftig sein wird, in der Notwendigkeit schon vorher enthalten. Er spricht auch von der Entstehung von Sonne und Mond. Diese hätten sich ⟨ursprünglich⟩ für sich bewegt, da sie ⟨damals⟩ überhaupt noch keine warme Natur hatten, ja überhaupt noch keine Helligkeit,[1] vielmehr sei ihre Substanz ähnlich der der Erde gewesen. Es sei nämlich jeder dieser beiden ⟨Weltkörper⟩ noch früher entstanden, bei eigener Grundlegung einer Welt;[2] als sich aber später der Kreis um die Sonne vergrößerte, sei in ihm das Feuer eingeschlossen worden.

[1] λαμπρότητα, nach Diels' Vermutung. – [2] d. h. Sonne und Mond seien ursprünglich »der Kern selbständiger Weltbildungen gewesen, wie die Erde«, vgl. Zeller 1106f.

2. Von der Erde

49 Hippolytos I 13, 4 = 68 A 40:

Von unserer Welt sei die Erde früher als die Gestirne entstanden. Es liege aber der Mond unten, dann käme die Sonne, dann die Fixsterne. Auch die Planeten hätten keine gleiche Höhenlage. Die Welt[1] aber stehe in Kraft, bis zu dem Zeitpunkt, wo sie nichts mehr von außen hinzunehmen[2] könnte.

3. Unzählige Welten

50 Hippolytos I 13, 2 = 68 A 40:

Es gäbe unzählige Welten, die sich durch ihre Größe unterschieden. In manchen sei weder Sonne noch Mond, in manchen seien sie größer als die in unserer Welt und in manchen gäbe es mehr davon. Es seien aber die Entfernungen der Welten voneinander ungleich, und an der einen Stelle gäbe es mehr Welten, an der anderen weniger, und die einen seien noch im Wachsen, die anderen ständen auf der Höhe ihrer Blüte; andere seien im Schwinden begriffen, und an der einen Stelle entständen sie, an der anderen schwänden sie. Sie gingen aber durch einander zugrunde, wenn sie aufeinanderstießen. Und es gäbe einige Welten, in denen es keine Tiere und Pflanzen und keinerlei Feuchtigkeit gäbe.

51 Cicero, Academica priora II 55 = 68 A 81:

Demokrit sagt, es gäbe unzählige Welten, und zwar seien einige untereinander nicht nur ähnlich, sondern in jeder Hinsicht vollständig, ja so vollkommen gleich, daß unter ihnen überhaupt kein Unterschied wäre, und ebenso wäre es mit den Menschen dort.

[1] d. h. die einzelne Welt. – [2] d. h. mit sich vereinen.

52 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 310, 5ff. H. = 68 A 82:

Denn nicht zum Stoff der Welt, sagt Alexander von Aphrodisias, erfolgt ihre Auflösung und ihr Untergang, der die Möglichkeit in sich berge, eine Welt zu werden, sondern ⟨sie vergehe⟩ in eine andere Welt. Wenn aber die Welten zahllos sind und einander ablösen, besteht keine Notwendigkeit, daß die Rückkehr wieder zu derselben ⟨Welt⟩ erfolgt. So meinten Leukippos und Demokrit. ... Die Welten des Demokrit aber, die sich in andere Welten umwandeln, die aus denselben Atomen bestehen, werden dieselben der Art[1] nach, wenn auch nicht der Zahl nach.[2]

53 Aetius II 4, 9 = 68 A 84:

Demokrit behauptet, daß die Welt unterginge, wenn die größere die kleinere besiegte.

VIII. Von der Notwendigkeit alles Geschehens[3]

54 Cicero, Vom Schicksal 39 = 68 A 66:

Daß alles in der Weise nach dem Verhängnis geschähe, daß dies Verhängnis die Kraft der Notwendigkeit mit sich brächte. Dieser Meinung waren Demokrit, Herakleitos, Empedokles u. a.

55 Aristoteles, Von der Entstehung der Tiere V 8. 789 b 2 ⟨unter 68 A 66⟩:

Demokrit, der es ablehnt, von einer Zweckursache zu sprechen, führt alles ⟨Geschehen⟩, dessen sich die Natur bedient, auf die Notwendigkeit zurück.

[1] εἴδει. – [2] Als Glosse ist ein eigentümliches, selbstgebildetes Wort des Demokrit erhalten: ἀμειψοκοσμίη = Weltenwechsel. – [3] vgl. auch oben 68 A 39 und 68 A 83.

56 Aetius I 26, 2 = 68 A 66 ⟨Vom Wesen der Notwendigkeit⟩:

Demokrit versteht darunter den Gegenstoß[1] und die Bewegung und den Schlag der Materie.[2]

IX. Zeit- und Ewigkeitsbegriff

57 Aristoteles, Physik VIII 1. 251 b 16 = 68 A 71:

⟨Alle Philosophen, mit Ausnahme eines einzigen⟩ erklären, die Zeit sei unentstanden, und hierdurch beweist Demokrit die Unmöglichkeit, daß alles auf der Welt entstanden sei. Denn die Zeit sei unentstanden.

58 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 1153, 22 H. ⟨unter 68 A 71⟩:

Demokrit war so fest davon überzeugt, daß die Zeit ewig sei, daß er, wie er beweisen wollte, daß nicht alles geworden sei, als schlagenden Beweis dafür die Tatsache brauchte, daß die Zeit nicht geworden sei.

59 Sextus Empiricus X 181 = 68 A 72:

Es scheint aber auch auf die Physiker Epikur und Demokrit folgende Begriffsbestimmung der Zeit zurückgeführt zu werden: Zeit ist eine tag- und nachtartige Vorstellung.[3]

X. Von den Göttern

60 Tertullian, An die Völker II 2 = 68 A 74:

Demokrit glaubt, daß mit dem übrigen Feuer der Höhe[4] Götter entstanden seien.

[1] Der Atome, auf die andere prallen. – [2] d. h. der Atome. Demokrit versteht offenbar unter der Notwendigkeit das Weltgesetz, genauer das Kausalitätsgesetz, das von jeher mit unentrinnbar verkettender Folgewirkung herrscht. Nach 68 A 66 versteht er darunter geradezu das Naturgesetz, die physikalische Kausalität, d. h. genauer die durch Druck oder Stoß wirkende. – [3] φάντασμα. – [4] In der obersten Region der Welt.

61 Cicero, Vom Wesen der Götter I 29 ⟨unter 68 A 74⟩:

Ist nicht Demokrit, der bald »Bilder« und ihre Umrisse, bald jene Substanz, die die »Bilder« aussendet, bald unseren Verstand unter die Götter rechnet, im stärksten Irrtum befangen? Macht er nicht dadurch, daß er überhaupt leugnet, daß etwas ewig sei (weil kein Ding immer in seinem ⟨unveränderten⟩ Zustande bleibt), die Gottheit überhaupt so völlig zunichte, daß er keine Vorstellung von ihr übrigläßt?

62 Ebenda 120 ⟨unter 68 A 74⟩:

Mir freilich scheint auch Demokrit, ein so hervorragender Mann, aus dessen Quellen Epikur seine »Gärten« bewässert hat, hinsichtlich der Natur der Götter zu schwanken. Bald nämlich meint er, es seien Bilder göttlicher Natur im Weltall vorhanden, bald nennt er die Urgründe des Geistes, die in demselben Weltall wirken, bald lebende Bilder, die uns zu nützen oder zu schaden pflegen, bald gewisse ungeheure Bilder, die so riesenhaft seien, daß sie das ganze Weltall von außen umfassen, Götter – Fabeleien, die sämtlich der Heimat des Demokrit[1] würdiger sind als seiner selber.[2]

1. Ursprung des Götterglaubens

63 Sextus Empiricus IX 24 = 68 A 75:

Es gibt Denker, die meinen, daß wir Menschen auf Grund der wunderbaren Vorgänge im Kosmos zur Vorstellung von Göttern gekommen seien. Dieser Meinung scheint auch Demokrit zu sein, wenn er sagt: Als die Menschen der Vorzeit die Vorgänge in der Höhe sahen, wie Donner und Blitz, das Zusammentreffen von Sternen und die Ver-

[1] Anspielung auf das damals schon sprichwörtliche Schildbürgertum der Abderiten. – [2] Daß dieser Bericht Ciceros (infolge seiner epikureischen Quelle) die Lehren des Demokrit tendenziös verzerrt, hat schon Zeller 1160 Anm. erkannt.

finsterungen von Sonne und Mond, da gerieten sie in Furcht, weil sie glaubten, von diesen Erscheinungen seien göttliche Wesen die Urheber.

64 Philodem, Von der Frömmigkeit 5 a S. 69 Gomperz ⟨unter 68 A 75⟩:

Sommer und Winter, Frühling und Herbst und alles Derartige erfolgt von oben, vom Himmel her. Daher hätten denn auch die Menschen, als sie die Urheber hiervon erkannt hätten, sie als Götter verehrt. ⟨Gleich darauf wird von Philodem der Name des Demokrit genannt.⟩

65 Lucrez V 1186ff.:[1]

So hatten sie denn als ihre Zuflucht, alles den Göttern zu überlassen und nach ihrem Wink alles zu tun. Und in den Himmel verlegten sie die Wohnsitze und Tempel der Götter, weil Sonne und Mond durch den Himmel ihre Bahn zu nehmen scheinen; der Mond, Tag und Nacht und die ernsten Zeichen der Nacht und die in der Nacht einherfahrenden Fackeln des Himmels[2] und fliegende Flammen,[2] Wolken, Tau, Regen, Schnee, Wind, Blitz und Hagel und ungestümes Getöse[3] und furchtbare dumpfe Geräusche,[3] die wie Drohungen klangen – das alles erweckte die Vorstellung von übernatürlichen Mächten, von »Göttern« in ihnen.

2. Rationalistische Götterdeutung

66 Etymologisches Lexikon des Orion 153, 5 ⟨vgl. Genfer Scholien zur Ilias I 111 Nicole = fr. 2⟩:

⟨Athene⟩ Tritogeneia bedeutet nach Demokrit die Einsicht. Denn aus der Einsicht entspringt dreierlei: gut denken, gut reden und tun, was man muß.[4]

[1] Von Diels[4] in den Nachträgen zu Bd. II, S. IX 1ff. eingefügt. Jetzt V. S. 68 A 75. – [2] Kometen und Meteore. – [3] Wahrscheinlich unterirdischer Donner von Erdbeben gemeint. – [4] Die olympischen Götter haben sich dem Vertreter der Atomlehre in abstrakte Begriffe aufgelöst. Daher seine allegorische Deutung.

67 ⟨Von Diels, 4. Aufl., in den Nachträgen zu 55 A 77 zugefügt, schon von Zeller 1163 berücksichtigt:⟩ [1] Plutarch, Gespräche beim Gastmahl V 7, 6 S. 682 F:

Von den »Bildern« des Demokrit gibt es keine Zahl und kein Verzeichnis, wie etwa von den Bürgern von Megara oder von Aigion. Von jenen[2] behauptet Demokrit, daß sie von den neidischen Menschen ausgesandt würden[3] und keineswegs ohne Sinneswahrnehmung oder Willen wären, aber voll von der Schlechtigkeit und Scheelsucht derer, von denen sie ausgesandt wären. Zusammen mit dieser drängen sie ⟨in die scheel Angeblickten⟩ hinein, verweilten bei ihnen, wohnten mit ihnen zusammen und zerrütteten und schädigten sie an Leib und Seele. Denn so etwa ist nach meiner Ansicht die Meinung des Mannes, dessen Ausdrucksweise wunderbar und großartig ist.

68 Dialog »Hermippos«[4] 122 = 68 A 78:

Demokrit nennt die Dämonen »Bilder« und behauptet, daß die Luft voll von ihnen sei.

69 Clemens von Alexandrien, Vermischte Schriften V 88 = 68 A 79:

Demokrit behauptet, daß dieselben »Bilder« die Menschen und die vernunftlosen Tiere bedrängten, auf Grund ihrer göttlichen Natur.

70 Sextus Empiricus IX 19 ⟨= fr. 166⟩:

Demokrit behauptet, daß an die Menschen gewisse »Bilder« herankämen, und von diesen seien die einen wohltätig, die anderen bösartig. Daher wünschte er auch, daß ihm glückhafte Bilder begegnen möchten. – Es seien diese von übernatürlicher Größe, schwervergänglich, aber nicht unvergänglich. Sie verkündeten den Menschen im voraus die Zukunft, indem sie von ihnen gesehen würden und Stim-

[1] Jetzt 68 A 77. – [2] Den »Bildern«. – [3] Hier ist der »böse Blick« solcher scheelsüchtigen Menschen gemeint. – Zu der ganzen Vorstellung des Demokrit vgl. Zeller 1163. – [4] vgl. darüber Franz Boll, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1912 (18. Abhandlung).

men vernehmen ließen. Daher hätten die Menschen der Vorzeit, denen eben diese ⟨Bilder⟩ erschienen seien, den Glauben gewonnen, es gäbe einen Gott, während es keinen anderen Gott außer diesen gäbe, der eine unvergängliche Natur hätte.

71 fr. 175:

Die Götter geben den Menschen alles Gute, jetzt so gut wie einst. Nur alles, was böse, schädlich und unnütz ist, das gaben weder einst noch jetzt die Götter den Menschen, sondern diese selber geraten infolge ihrer Blindheit und Torheit hinein.

B. Der Mensch

72 fr. 34:

Der Mensch ein Kosmos im kleinen.[1]

I. Von der Seele

1. Substanz der Seele

73 Aristoteles, Von der Seele I 2. 405 a 5ff. = 68 A 101:

Einige Philosophen haben die Meinung gehabt, die Seele sei Feuer. Denn auch dieses sei die feinteiligste Substanz und komme von den Elementen am meisten einer unkörperlichen Natur nahe; außerdem ist es vor allem das Feuer, was sich bewegt und andere Körper in Bewegung setzt. Demokrit hat aber auch den Grund für jede dieser beiden Tatsachen klarer dargelegt. Seele und Geist seien nämlich dasselbe. Dies[2] aber gehöre zu den unteilbaren Urkörpern;[3] beweglich sei es aber infolge seiner Feinteiligkeit und Gestalt. Von den Gestalten aber seien die kugelförmigen am

[1] μικρὸς κόσμος. – [2] Seele und Geist. – [3] Den Atomen.

beweglichsten. Aus solchen ⟨Atomen⟩ bestände der Geist und das Feuer.

74 Aetius IV 3, 5 = 68 A 102:

Demokrit erklärt die Seele für eine feurige Vereinigung aus den nur durch das Denken erfaßbaren ⟨Körpern⟩, die eine kugelförmige Gestalt, aber feurige Substanz hätten. (Sie wäre also körperlicher Natur.)

2. Die Seele im Leibe

75 Lucrez III 370ff. = 68 A 108:

Das aber darfst du hierbei keineswegs annehmen, was die ehrwürdige Meinung des Demokrit behauptet: daß die Atome von Körper und Geist einzeln nebeneinandergelagert seien, und zwar umschichtig miteinander abwechselten und die Glieder verknüpften.[1]

3. Die Seele als Prinzip der Bewegung[2]

76 Aristoteles, Von der Seele I 3. 406 b 15ff. = 68 A 104:

Einige sind auch der Meinung, daß die Seele den Körper, in dem sie wohnt, bewege, in der gleichen Weise, wie sie sich selber bewegt. So z. B. Demokrit, der sich ähnlich wie der Komödiendichter Philippos[3] äußert. Er behauptet nämlich, Dädalus habe die hölzerne Aphrodite befähigt, sich zu bewegen, indem er Quecksilber in sie hineingoß. Ähnlich äußert sich auch Demokrit. Er behauptet nämlich, daß die Kugelatome[4] durch ihre Bewegung, weil sie ihrer Natur nach niemals zur Ruhe kämen, den ganzen Körper mitrissen und in Bewegung setzten.

[1] Es ist also nach Demokrit immer zwischen zwei Körperatomen ein Seelenatom gelagert. Vgl. Zeller 1116. – [2] vgl. auch hier Nr. 73. – [3] Sohn des Aristophanes, Dichter der mittleren Komödie. – [4] d. h. die der Seele.

77 **Aristoteles, Von der Seele I 5. 409 a 32ff. = 68 A 104 a:**
Demokrit behauptet, daß der Körper von der Seele in Bewegung gesetzt würde. ... ⟨Hierzu Aristoteles' Kritik:⟩ wenn anders nämlich die Seele in dem ganzen wahrnehmenden Körper vorhanden ist, dann müssen sich in demselben ⟨Gebilde⟩ zwei Körper befinden, wenn die Seele ein Körper ist ⟨was absurd ist⟩.[1]

4. Die Seele als Lebensprinzip

78 **Aristoteles, Von der Atmung 4. 471 b 30ff.[2] = 68 A 106:**
Demokrit behauptet, daß die Einatmung für die Atmenden eine gewisse Folge hat. Er sagt nämlich, sie verhindere, daß die Seele ⟨aus dem Leibe⟩ herausgedrängt werde. Davon freilich sagt er kein Wort, daß die Natur das deswegen so eingerichtet habe. Denn gerade wie die anderen Physiker berührt auch er eine solche Ursache in keiner Weise.[3] Er behauptet aber, die Seele und das Warme[4] seien dasselbe, nämlich die kugelförmigen Urkörper.[5] Wenn nun diese von der umgebenden ⟨Luft⟩, die sie herausdrängen will, zusammengedrängt werden, dann kommt ihnen die Einatmung zu Hilfe. Denn in der Luft befindet sich eine große Zahl von solchen Atomen, die er Geist und Seele nennt. Wenn der Mensch nun einatmet und ⟨damit⟩ die Luft ⟨in seinen Körper⟩ eintritt, kämen diese Atome[6] mit dieser zusammen in den menschlichen Körper hinein und hinderten, indem sie der Verdrängung[7] entgegenwirkten, die in den Lebewesen wohnende Seele zu entweichen. Daher beruhe auf der Ein- und Ausatmung Leben und

[1] vgl. Hicks zur Stelle. – [2] vgl. oben im Kapitel »Leukippos« 67 A 28. Der Vergleich mit dieser Lehre des Leukippos ist deshalb besonders lehrreich, weil er zeigt, wie genau Demokrit auf dem Boden der leukippischen Atomlehre steht. – [3] d. h. es gibt für ihn *überhaupt keine Zweckursache* im Naturgeschehen. – [4] d. h. das Feuer. – [5] d. h. die Atome. – [6] Die Seelenatome. – [7] Der im Menschen noch befindlichen Seelenatome.

Sterben. Denn wenn die uns umgebende Luft bei ihrer Zusammendrängung ⟨der Seelenatome⟩ die Übermacht gewinnt und die von außen eindringenden Atome nicht mehr die Kraft haben, sie zu hemmen, weil der Mensch nicht mehr einatmen kann, dann erfolge der Tod der Lebewesen. Denn der Tod sei das Entweichen solcher Atome[1] aus dem Körper infolge ihrer Herausdrängung durch die umgebende Luft. – Den Grund aber, weswegen sämtliche Lebewesen einmal sterben müssen, nicht etwa, wenn es sich gerade einmal so trifft, sondern gemäß der Natur durch das Alter oder auf widernatürliche Weise durch Gewalt, hat er überhaupt nicht angegeben.

79 Aetius IV 7, 4 = 68 A 109:

Demokrit und Epikur erklären die Seele für vergänglich; denn sie gehe mit dem Körper zugrunde.

80 Tertullian, Von der Seele 41 = 68 A 136:

⟨Demokrit lehrt,⟩ der Schlaf sei ein Mangel an eingeatmeter Luft.[2]

5. Von den Träumen

81 Plutarch, Gespräche beim Gastmahl VIII 10, 2 (Warum wir auf Träume im Herbst am wenigsten bauen:) S. 734 F = 68 A 77:

Favorinus aber holte eine alte Lehre des Demokrit gleichsam aus dem Rauchfang hervor. Sie war bereits trübe geworden, und er machte sich anheischig, sie zu reinigen und ihr ihren früheren Glanz wiederzugeben. Er legte seinen Ausführungen nämlich diesen Volksglauben zugrunde, den Demokrit vertritt, »daß nämlich die ‚Bilder' durch die Poren in die Körper tief eindringen und durch ihr Erscheinen die Traumgesichte verursachen. Diese kämen nämlich, in-

[1] Der Seelenatome. – [2] Dieser Bericht ist offenbar ganz ungenau, jedenfalls aber ganz unvollständig. Wie Demokrit den Schlaf erklärt hat, ergibt sich aus dem Vergleich mit der Erklärung des Leukippos (67 A 34, oben S. 305 f.).

dem sie sich von allen möglichen Dingen, wie Hausgeräten, Kleidern und Pflanzen, besonders aber von Lebewesen, infolge starken Schwankens ⟨der Atmosphäre⟩ und infolge der Wärme ablösten. Sie hätten aber nicht nur in ihrer Gestalt ausgeprägte Ähnlichkeiten mit dem menschlichen Körper« (wie Epikur glaubt, der soweit dem Demokrit folgt, dann aber von seiner Lehre abweicht), »sondern sie nähmen auch von den seelischen Bewegungen und Gedanken in jedem Menschen und von seinen eigentümlichen Charaktereigenschaften und Leidenschaften Spiegelbilder auf und zögen sie mit sich, und zusammen mit diesen drängen sie ⟨auf den Schlafenden⟩ ein und sprächen wie lebende Wesen und teilten den Aufnehmenden ⟨den hörenden Schläfern⟩ die Meinungen, Erwägungen und Triebe derer mit, die sie entsandt hätten, vorausgesetzt, daß sie bei ihrem Herankommen die Bilder wohlgegliedert und unverwischt bewahrten.« Das tun sie besonders, wenn ihre Bewegung ungehindert und rasch durch die glatte[1] Luft erfolgt. Denn der Herbst, in dem die Bäume die Blätter abwerfen, hat vielerlei Unregelmäßigkeiten und Rauheit. Daher verdreht und verkehrt er oft die »Bilder« und macht ihr deutliches Gepräge hinfällig und schwach, da es durch die Langsamkeit ihrer Fortbewegung getrübt wird, gerade wie umgekehrt vieles, was von schwellenden und überreifen ⟨Früchten⟩ abspringt und schnell durch die Luft fliegt, die Spiegelbilder frisch und bedeutungsvoll macht.

6. Von der Weissagung

82 Cicero, Von der Weissagung I 5 = 68 A 138:

Da Demokrit an vielen Stellen eine Vorahnung kommender Dinge ⟨seitens mancher Menschen⟩ anerkennt, hat der Peripatetiker Dikaiarchos ⟨zwar⟩ die übrigen Arten der

[1] d. h. ruhige, unbewegte Luft.

Weissagung verworfen, aber doch die der Träume und des Wahnsinns[1] bestehen lassen.

83 Ebenda I 131:

Demokrit meint, daß es eine weise Einrichtung der Vorfahren sei, die Eingeweide der Opfertiere zu beschauen, aus deren Befund und Färbung bald Zeichen von ⟨allgemeiner⟩ Gesundheit, bald von Seuchen erkannt würden, zuweilen auch, ob von den Äckern eine reiche oder eine Mißernte zu erwarten sei.

7. Ein oder mehrere Seelenvermögen?[2]

84 Aetius IV, 6 = 68 A 105 ⟨wahrscheinlich aus epikureischer Quelle⟩:

Demokrit und Epikur halten die Seele für zweiteilig; ihr vernünftiger Teil wohne im Brustkorb, dagegen sei der vernunftlose über das ganze Gefüge des Körpers zerstreut.

85 Ebenda IV 5, 1 ⟨Theodoret⟩:

Hippokrates, Demokrit und Platon meinen, daß die Vernunft im Gehirn ihren Sitz habe. ⟨Vgl. aber demgegenüber Philoponos, Von der Seele 35, 12:⟩ Demokrit erklärt, die Seele habe keine Teile und nicht vielerlei Vermögen; er behauptet nämlich, es wäre Denken und Wahrnehmen dasselbe und ⟨diese Tätigkeiten⟩ erfolgten auf Grund eines einzigen Vermögens.

8. Seele in allem Lebenden[3]

86 Albertus Magnus, Von den Steinen I 1, 4 = 68 A 164:

Demokrit und einige andere Philosophen behaupten, daß die Elemente Seelen hätten, und diese seien die Ursachen

[1] »furor« meint hier genauer Verzückung (Ekstase). – [2] Die hier gegebenen Nachrichten stehen miteinander teilweise in starkem Widerspruch. – [3] vgl. Zeller 1121f.

der Erzeugung der Gesteine. Daher sagt er, eine Seele sei im Stein wie in jedem beliebigen anderen Samen, der zur Erzeugung einer Sache bestimmt ist, und sie[1] bewegte die Wärme innerhalb der Materie bei der Erzeugung des Gesteins in der Weise, wie der Hammer vom Schmied zur Erzeugung eines Beiles oder einer Säge bewegt wird.[2]

87 Pseudoaristoteles, Von den Pflanzen 1. 815 b 16 = 31 A 70:

Anaxagoras, Demokrit und Empedokles lehren, daß die Pflanzen Denkvermögen und Verstand hätten.

88 Plutarch, Naturwissenschaftliche Fragen 1, 1 S. 911 = 59 A 116:

Platon, Anaxagoras und Demokrit meinen, daß die Pflanze ein in der Erde wohnendes Lebewesen sei.[3]

II. Vom Denken

89 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 58 = 68 A 135:

Über das Denken hat er nur soviel gesagt, daß es »erfolgt, wenn die Seele sich hinsichtlich ihrer Mischung[4] in dem rechten Maßverhältnis befindet«. Wenn aber eine zu warme oder zu kalte ⟨Mischung⟩ eintritt, dann verändere sie sich. Daher hätten auch die Menschen der Vorzeit diesen Zustand richtig aufgefaßt, daß er nämlich ein »Anderes Denken«[5] sei. Daher ergibt sich, daß er, auf Grund der rechten Mischung des Körpers das Denken erfolgen läßt; eine Auffassung, die vielleicht für ihn auch vernünftig[6] ist, wo er die Seele als körperlichen Stoff auffaßt.

[1] Ich lese ipsam statt ipsae. – [2] Die Formulierung des demokritischen Gedankens beruht augenscheinlich auf weit späterer Fassung. – [3] vgl. Zeller 1121. – [4] Ich folge hier (wie Kranz) Diels' Vermutung χρῆσιν statt κίνησιν; schon Schneider hat κρᾶσιν vermutet. – [5] ἀλλοφρονεῖν. Unter den Menschen der Vorzeit versteht Demokrit den Homer, der von Hektor, wie er bewußtlos dalag, sagte: »Hektor lag da anderes denkend« (ἀλλοφρονέων), vgl. 68 A 101 und dazu Diels. – [6] d. h. folgerichtig.

90 Vgl. auch Theophrast, ebenda 72:

Aber in diesen Dingen scheint er denen gefolgt zu sein, die überhaupt das Denken auf Grund der Veränderung[1] erfolgen lassen, was die altertümlichste Ansicht ist. Denn alle alten Dichter und Denker erklären das Denken aus der ⟨körperlichen⟩ Verfassung.

Einfluß der »Bildertheorie« auf Demokrits Vorstellung vom Denken

91 Cicero, Von den Lebenszielen I 21 ⟨nicht bei Diels⟩:

⟨Begriffe des Demokrit sind⟩ die Atome, das Leere, die »Bilder«, die er und seine Jünger »Idole« nennen, infolge von deren Eindringen ⟨in unseren Körper⟩ wir nicht nur sehen, sondern sogar erkennen.

92 Aetius IV 8, 5 = 67 A 30:

Leukipp und Demokrit behaupten, die Wahrnehmung und das Denken seien Veränderungen des Körpers.

93 Ebenda IV 8, 10:

Leukippos, Demokrit und Epikur sind der Meinung, daß die sinnliche Wahrnehmung und das Denken dadurch erfolgen, daß »Bilder« von außen an uns herankommen, denn keins von beiden[2] werde irgend jemandem ohne das an ihn herankommende Bild zuteil.

94 Cicero, Briefe XV 16, 1 = 68 A 118 ⟨an Caelius⟩:

Ich weiß nicht, wie es kommt: wenn ich an dich schreibe, scheinst du mir gleichsam persönlich gegenwärtig zu sein, und zwar nicht »infolge von Erscheinungen von Bildern«, wie deine neuen Freunde behaupten, die meinen, daß sogar »gedachte Vorstellungen«[3] durch catianische »Gesichte«

[1] d. h. des Körpers. – [2] Wahrnehmen und Denken. – [3] διανοητικαὶ φαντασίαι, d. h. ausschließlich auf Denken beruhende Vorstellungen.

erregt würden – denn, damit du es weißt, der Epikureer Catius aus der Landschaft der Insubrer, der neulich gestorben ist, nannte das, was Epikur und schon vor ihm Demokrit »Bilder« nannten, »Gesichte«[1] – wenn nun durch diese »Gesichte« auch die Augen getroffen werden können, dadurch, daß jene selber in sie eindringen, du magst wollen oder nicht, so vermag ich doch nicht einzusehen, wie der Geist durch sie getroffen werden kann.[2]

III. Erkenntnislehre

1. Sinnesphysiologie

a. Vom Wesen der Sinneswahrnehmung überhaupt

95 Aristoteles, Von der Wahrnehmung 4. 442 a 29ff. = 68 A 119:

Demokrit und die meisten Physiologen machen, soweit sie von der sinnlichen Wahrnehmung sprechen, etwas sehr Seltsames. Denn sie lassen sämtliche Wahrnehmungen durch Berührung erfolgen. Freilich, wenn das wirklich so ist, dann ist es klar, daß auch jede der anderen Wahrnehmungen eine Art Berührung ist.

96 Aristoteles, ebenda 2. 438 a 5ff. = 68 A 121:

Wenn Demokrit behauptet, daß es das Wasser[3] ist, vermittels dessen wir sehen, hat er recht; wenn er aber meint, daß das Sehen die Spiegelung sei, unrecht. ... Aber überhaupt über die Spiegelbilder und die Reflexion ⟨der Lichtstrahlen⟩ war ⟨damals⟩ noch nichts Näheres bekannt, wie es scheint. Seltsam ist auch, daß ihm nicht der Gedanke gekommen ist, die Frage aufzuwerfen, warum denn nur

[1] spectra. – [2] Zu dieser ganzen Auffassung des Demokrit, daß all unsere Vorstellungen auf von außen in uns eindringenden »Bildern« beruhen, vgl. Zellers lichtvolle Ausführungen 1123ff. – [3] Das Wasser als »Element«.

das Auge sieht, dagegen keine der anderen Substanzen, auf denen die Spiegelbilder erscheinen.

97 Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 50 = 68 A 135:

Er läßt nun das Sehen auf Grund der Spiegelung erfolgen. Über diese aber hat er eine besondere Meinung. Die Spiegelung erfolge nämlich nicht sofort in der Pupille, sondern es empfange die Luft zwischen dem Auge und dem gesehenen Gegenstand von dem Gegenstand und dem Sehenden[1] einen »Eindruck«, indem sie sich zusammenziehe. Denn von jedem Ding erfolge ständig ein Ausfluß. Alsdann spiegele sich diese,[2] die fest und andersfarbig sei, in den Augen, die feuchter Natur seien. Und das Feste nähmen sie nicht auf, das Feuchte[3] dagegen ließen sie hindurch. Daher seien auch die feuchten Augen besser als die trockenen zum Sehen befähigt, wenn die äußere Haut möglichst fein und dicht wäre, die inneren Teile dagegen möglichst locker ⟨porös⟩ und leer von festem und starkem Fleisch, aber voll von dicker und fetter Feuchtigkeit wären, und die Adern in den Augen gerade und ohne Feuchtigkeit, so daß sie mit den abgedrückten Formen die gleiche Gestalt hätten. Denn ein jedes erkenne am besten das Gleichartige. ⟨Es folgt eine eingehende Kritik dieser Lehre durch Theophrast.⟩

98 Aristoteles, Von der Seele II 7. 419 a 15ff. = 68 A 122:

Darin hat Demokrit unrecht, wenn er meint, daß, wenn der Zwischenraum ⟨zwischen dem Sehenden und gesehenen Gegenstand⟩ leer ⟨von Luft⟩ wäre, dann würden wir ganz scharf sehen, selbst wenn eine Ameise am Himmelsgewölbe kröche.[4]

[1] d. h. von dessen Auge. – [2] Die Luft. – [3] d. h. flüssige. – [4] Demokrit hält augenscheinlich die Luft zwischen unserm Auge und dem gesehenen Gegenstand, weil oft trübe oder stark wasserhaltig, für die Ursache, daß wir etwas schlecht oder gar nicht sehen.

b. Farbenlehre

99 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 2. 316 a 1ff. = 68 A 123:

Daher leugnet Demokrit auch die ⟨objektive⟩ Wirklichkeit der Farbe. Denn der Eindruck einer Farbe entstehe ⟨nur⟩ infolge der Lage ⟨der Atome⟩.

100 Aetius I 15, 11 = 68 A 124:

Andere Philosophen dagegen erklären, daß die Atome sämtlich farblos seien; aus den qualitätslosen, nur im Denken erfaßbaren ⟨Atomen⟩ aber entständen die von unseren Sinnen wahrgenommenen Qualitäten.

101 Aetius I 15, 8 = 68 A 125:

Demokrit erklärt, in Wirklichkeit gäbe es überhaupt keine Farbe. Denn die Atome seien qualitätslos, nämlich das Volle und das Leere. Dagegen seien die Gebilde aus diesen infolge der Anordnung, Gestalt und Lage ⟨ihrer Atome⟩ gefärbt.[1] Denn dementsprechend seien die Farbeneindrücke. Von diesen unserem Auge erscheinenden Farben gäbe es vier verschiedene: Weiß, Schwarz, Rot und Gelb.

102 Aristoteles, Von der Sinneswahrnehmung 4. 442 b 11ff. = 68 A 126:

Er behauptet, daß die weiße Farbe glatt, die schwarze rauh sei.[2]

[1] d. h. machten auf uns den Eindruck einer Farbe. Demokrit hat auf Grund seiner Atomlehre, d. h. auf Grund der verschiedenen Gestalt, Anordnung und Lage der Atome sowohl die vier »einfachen« wie die »gemischten« Farben genauer zu erklären gesucht. Der eingehende Bericht des Theophrast hierüber (68 A 135 §§ 73–78), der für den Historiker der Optik von ganz erheblichem Interesse ist, kann hier jedoch nicht abgedruckt werden. Vgl. darüber Kranz, Die ältesten Farbenlehren der Griechen (Hermes 47, 130ff., 1912). – [2] Daß die weiße durch glatte, die schwarze durch rauhe Atome verursacht würde.

c. Der Geschmack

Ganz analog der Farbentheorie des Demokrit, d. h. im Prinzip aufs engste verwandt ist seine Erklärung der verschiedenen Geschmäcke.

103 Aristoteles, Von der Sinneswahrnehmung 4. 442 b 11ff. = 68 A 126:

Die Geschmäcke führt er auf die Atome zurück.

104 Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundrisse II 63 = 68 A 134:

Auf Grund der Tatsache, daß der Honig den einen bitter, den andern süß schmeckt, hat Demokrit gelehrt, daß es weder bitter noch süß an sich[1] gäbe.

105 Theophrast, ebenda 63f. = 68 A 135:

Alle anderen[2] sinnlich wahrnehmbaren ⟨Eigenschaften der Dinge⟩ hätten keinerlei objektive Wirklichkeit, sondern wären sämtlich ⟨nur⟩ Eindrücke[3] des veränderten Sinnesorgans, wodurch die Vorstellung entstehe. Denn auch »kalt« und »warm« gäbe es in Wirklichkeit nicht, sondern die sich ändernde Form ⟨der Atommischung⟩ bewirke auch die Veränderung in uns.[4] Denn was in Masse zusammen auftritt, das habe in einem jeden das Übergewicht; was aber auf weite Strecken zerstreut sei, das würde nicht wahrgenommen. Beweis dafür, daß ⟨solchen Sinnesempfindungen⟩ keine objektive Wirklichkeit entspreche, sei die Tatsache, daß nicht alle Lebewesen dieselben Sinneseindrücke

[1] d. h. *objektiv* wirklich. – [2] Mit Ausnahme der Gewichts- und der Härtenunterschiede der Stoffe. – [3] πάϑη. – [4] vgl. 68 A 120 = Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 564, 24ff.: Wie Theophrast in der Physik sagt, ging Demokrit in der Meinung, daß diejenigen, die auf Grund des Warmen und des Kalten u. dgl. die Dinge erklären wollten, *unwissenschaftlich* verführen, auf die Atome zurück, und ähnlich auch die Pythagoreer auf die Flächen (der Körper), in der Meinung, daß die Formen und die Größen (der Atome bzw. der Flächen) Ursache des Wärme- und des Kältegefühls seien. Denn die einen Atome verursachten sondernd und zerteilend die Empfindung von Wärme, die anderen vereinigend und verdichtend die von Kälte.

hätten, sondern was uns süß schmeckt, das schmecke anderen bitter und anderen scharf und anderen ätzend, anderen zusammenziehend; ebenso sei es mit den anderen Geschmacksempfindungen. Außerdem änderten sie sich infolge der Mischung ⟨der Atome im Menschen ?⟩ entsprechend den ⟨organischen⟩ Veränderungen und den Altersstadien ⟨der Menschen⟩. Hieraus ergäbe sich, daß die ⟨jeweilige⟩ Körperverfassung Ursache des Sinneseindrucks ist. Im ganzen müsse man also so über die Sinnesempfindungen denken. Aber doch führt er ebenso wie die anderen auch diese ⟨Sinneseindrücke⟩ auf die Formen der Atome zurück. Doch gibt er nicht von allen die Formen an, sondern nur[1] von den Geschmacks- und den Farbenempfindungen. Und von diesen bestimmt er die Ursachen der Geschmäcke genauer, indem er den Sinneseindruck auf den Menschen zurückführt.

106 Theophrast, Von den Ursachen der Pflanzen VI 1, 6[2] = 68 A 129:

Demokrit, der jedem einzelnen Geschmack eine bestimmte Form[3] zuschreibt, läßt den süßen durch runde und mittelgroße ⟨Atome⟩ verursacht werden; den zusammenziehenden durch große, rauhe, vieleckige, nicht runde Atome; den scharfen entsprechend seinem Namen aus scharfkantigen, eckigen, gekrümmten, feinen, nicht runden Atomen; den ätzenden aus runden, feinen und eckigen und gekrümmten Atomen; den salzigen aus eckigen, mittelgroßen, schiefen und gleichschenkeligen Atomen; den bitteren aus runden und glatten, die Schiefe und geringe Größe hätten; den fetten Geschmack aus runden, feinen, kleinen ⟨Atomen⟩.

[1] Ich lese mit Diels μόνον anstatt μᾶλλον. – [2] Interessenten der antiken Sinnesphysiologie mögen hiermit Theophrasts genauere Darstellung (68 A 135 §§ 65–68) und 68 A 130–133 bei Diels vergleichen. – [3] Der Atome der geschmeckten Substanzen.

d. Vom Gehör[1]

107 Scholien zu Dionysius Thrax S. 482, 13 Hilgenfeld = 68 A 127:

Demokrit, Epikur und die Stoiker erklären den Schall für einen Körper ⟨eine körperliche Substanz⟩.

108 Aetius IV 19, 3 ⟨aus Poseidonios⟩ = 68 A 128 (Vom Schall):

Demokrit behauptet, daß ⟨infolge seiner Erregung bzw. Fortpflanzung⟩ die Luft in gleichgeformte Atome zertrümmert würde und sich zusammen mit den infolge des Schalles erzeugten Trümmern fortwälze.[2]

2. Allgemeine Erkenntnislehre

a. Von der sinnlichen Erkenntnis

Vorbemerkung. Den grundsätzlichen Standpunkt des Demokrit ihr gegenüber haben wir bereits in anderem Zusammenhange kennengelernt:[3] Die sinnlichen Qualitäten der Dinge beruhen nur auf der verschiedenen Gestalt, Lage und Anordnung der selber eigenschaftslosen Atome, deren eigentümliche Kombinationen solche Wirkungen auf unsere Sinne ausüben; eine objektive Wirklichkeit kommt also den qualitativen Sinneseindrücken wie Farbe, Temperatur, Geschmack von irgendwelchen Substanzen überhaupt nicht zu (hierauf gründet sich bekanntlich die Unterscheidung von »primären« und »sekundären« Eigenschaften der materiellen Dinge). Hierzu werden hier noch einige ergänzende Nachrichten gegeben.

109 Sextus Empiricus VIII 6 = 68 A 59:

Platon wie Demokrit waren der Ansicht, daß nur die allein durch das Denken erfaßbaren Dinge wirklich seien, und

[1] Des näheren vgl. Theophrast, Von der Sinneswahrnehmung 55f. (bei Diels 68 A 135). – [2] d. h. wie eine flüssige, wogende Substanz. – [3] vgl. unsere Nummern 6, 7, 99, 104 und 105.

zwar Demokrit deshalb, ⟨weil er meinte, daß⟩ kein sinnlich wahrnehmbares Ding der Wirklichkeit zugrunde liege,[1] da die alle Dinge zusammensetzenden Atome eine jeder sinnlichen Qualität bare Substanz hätten; Platon aber, weil die sinnlich wahrnehmbaren Dinge[2] in ewigem Werden begriffen, aber niemals ⟨wirklich⟩ seien ...

110 Sextus Empiricus VII 369 = 68 A 110:

Die eine Gruppe von Philosophen, wie Demokrit und seine Anhänger, leugnen die Wirklichkeit aller sinnlichen Wahrnehmungen.[3]

111 Theophrast, Von den Ursachen der Pflanzen VI 17, 11 = 68 A 163:

Die Atome des Demokrit, die bestimmt geordnete Formen haben, müssen auch ganz bestimmt geordnete Sinneseindrücke verursachen.

112 fr. 6 ⟨Demokrit in der Schrift »Von den Atomen«⟩:

Der Mensch muß nach diesem Maßstabe erkennen, daß er ⟨von der Erkenntnis⟩ der Wirklichkeit weit entfernt ist.

113 fr. 7:

Es zeigt also auch dies Argument, daß wir von nichts etwas wirklich[4] wissen, sondern die Meinung eines jeden beruht auf dem Zustrom ⟨der Wahrnehmungsbilder⟩.

114 fr. 8:

Und doch wird es klar werden, daß es ein Problem bleibt,[5] zu erkennen, wie jedes Ding in Wirklichkeit beschaffen ist.

115 fr. 9 ⟨Sextus Empiricus VII 135⟩:

Das eine Mal verwirft Demokrit die Sinneseindrücke und behauptet, daß keiner von ihnen entsprechend der Wahr-

[1] Wir würden uns statt dessen ausdrücken: daß keinem sinnlich wahrnehmbaren Ding objektive Wirklichkeit zugrunde liege. – [2] d. h. die Sinnenwelt überhaupt. – [3] d. h. die objektive Wirklichkeit aller sinnlichen Qualitäten der Dinge. – [4] d. h. ein der objektiven Wirklichkeit entsprechendes Wissen haben. – [5] ἐν ἀπόρῳ ἐστίν.

heit erfolge, sondern nur auf Grund einer ⟨subjektiven⟩ Meinung; das Wirkliche unter den Dingen seien ⟨nur⟩ die Atome und das Leere. Er sagt ja: »*Süß und bitter, warm und kalt existierten nur nach der herkömmlichen Meinung, und ebenso die Farben ⟨der Dinge⟩; in Wirklichkeit existierten nur die Atome und das Leere.*«[1] Trotzdem zeigt sich, daß er in seiner Schrift »Bestätigungen«, obgleich er versprochen hat, den Sinneswahrnehmungen die Kraft der Glaubwürdigkeit zuzuweisen, diese verwirft. Er sagt nämlich: »*Wir erkennen in Wirklichkeit nichts der Wahrheit gemäß, sondern nur, was sich entsprechend der jeweiligen Verfassung*[2] *unseres Körpers und den in ihn eindringenden oder entgegenwirkenden ⟨Wahrnehmungsbildern⟩ wandelt.*«

116 fr. 10:

Es ist oft von mir dargelegt worden, daß wir nicht erkennen können, wie in Wirklichkeit ein jedes Ding beschaffen oder nicht beschaffen ist.

117 fr. 117:

In Wirklichkeit erkennen wir nichts; denn die Wahrheit liegt in der Tiefe.

118 fr. 11 ⟨= Sextus Empiricus VII 138⟩:

⟨In seiner Schrift von den »Maßstäben« erklärt Demokrit,⟩ es gäbe zwei Arten von Erkenntnis. Die eine von ihnen erfolge vermittels der Sinne, die andere durch das Denkver-

[1] d. h. die Sinneseindrücke gelten als wirklich, d. h. als der Wirklichkeit genau entsprechend; in Wahrheit aber existieren die Sinnesqualitäten gar nicht, sondern nur die Atome und das Leere. – [2] Nach Theophrast § 69 (68 A 135) hat Demokrit erklärt, daß die ungleich disponierten (d. h. in ungleicher seelisch-leiblicher Verfassung befindlichen) Menschen ungleiche Sinneseindrücke hätten. – Wenn Theophrast dann ortfährt, daß Demokrit ferner behauptet habe, τὸ μηδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου τυγχάνειν τῆς ἀληθείας, so heißt das nur: daß kein Sinneseindruck wahrer sei als der andere. Die Bemerkung bezieht sich also ausschließlich auf die sinnliche Erkenntnis.

mögen. Diese letztere nennt er die »echte«, indem er ihr die Gewißheit hinsichtlich Erkenntnis der Wahrheit bezeugt; dagegen nennt er die Erkenntnis durch die Sinne die »dunkele«, indem er ihr die Sicherheit zur Erkenntnis der Wahrheit abspricht. ⟨Er sagt wörtlich:⟩ »*Es gibt zwei Formen von Erkenntnis, die echte und die dunkle. Zur dunkelen gehören alle folgenden: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Die echte aber ist von dieser völlig verschieden.*« – Und dann gibt er der echten vor der dunkelen den Vorzug und sagt: »*Wenn der Gegenstand zu klein ist, als daß ihn die dunkele Erkenntnis noch sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder durch den Tastsinn wahrnehmen könnte, so daß eine in das Feinere gehende ⟨Untersuchung nötig ist, dann tritt die echte hinzu, da sie ja ein feineres Vermögen zur Erkenntnis der Wahrheit besitzt: nämlich zu denken⟩.*«[1]

119 fr. 125 ⟨= Galen, Von der empirischen Medizin, Fragment, herausgegeben von Hermann Schöne, S. B. A. 1901⟩:

Denn wer nicht einmal anzufangen vermag ohne die sinnfällige Gewißheit, wie könnte der Glauben verdienen, wenn er sich gerade gegen die, von der er seine Grundlagen nahm, auflehnte? Das wußte auch Demokrit; daher ließ er, als er den Sinnenschein verworfen hatte – indem er erklärte: »*Farbe gibt es nur der herkömmlichen Meinung nach und ebenso Süß und Bitter; in Wirklichkeit gibt es nur die Atome und das Leere*« –, die Sinne zum Verstande folgendermaßen sprechen: »*Du armseliger Verstand, von uns hast du deine Gewißheiten genommen und nun willst du uns damit niederwerfen? Dein Sieg ist dein Fall!*«[2]

[1] Ergänzung der Lücke, abgesehen vom Schluß, wesentlich nach Diels.– [2] Die letzten Worte wörtlich nach Diels. – Aus diesem denkwürdigen Fragment ergibt sich, daß Demokrit hier Vernunfterkenntnis und Sinneserkenntnis klar unterscheidet. Sodann scheint sich aus dem Fragment zu ergeben, daß nach Demokrits Meinung alle Vernunfterkenntnis auf der Sinneserkenntnis beruht. Aber dieser Schluß ist unsicher, da wir nicht wissen, wie der Text hier bei Demokrit weiterging. Daher bleibt Zellers Bemerkung (1132, 1) bis auf weiteres bestehen:

120 Cicero, Academica priora II 73 ⟨bei Diels unter fr. 165⟩:

Demokrit leugnet völlig, daß es eine Wahrheit gibt,[1] und er nennt die Sinne nicht ⟨etwa einfach⟩ dunkel, sondern in Finsternis gehüllt.

121 Aristoteles, Metaphysik III 5. 1009 b 7ff. = 68 A 112 ⟨aus der Argumentation gewisser relativistischer Philosophen⟩:

Ferner hätten viele Lebewesen, die ganz gesund wären, von denselben Dingen den entgegengesetzten Sinneseindruck wie wir; ja sogar der einzelne Mensch habe, mit sich selber verglichen, nicht immer ⟨von derselben Sache⟩ die gleichen Sinneseindrücke. Was hiervon nun wahr oder falsch sei, sei ungewiß. Denn diese Meinung sei um nichts wahrer als jene, sondern die eine hätte ebenso recht wie die andere. Deswegen sagt Demokrit, entweder gäbe es überhaupt keine Wahrheit oder sie sei uns doch wenigstens verborgen (trotzdem[2] behaupten sie – weil sie meinen, Denken sei dasselbe wie Wahrnehmen, dieses aber sei eine Veränderung – notgedrungen, daß das, was uns infolge der Wahrnehmung so und so erscheint, wahr sei).[3]

»Wenn daher in einem von Natorp (Forschungen 190ff.) besprochenen Bruchstück Galens berichtet wird, Demokrit lasse die Sinne dem Denken entgegenhalten (es folgen die Worte des obigen Fragments), so wird man darin – falls die Worte einer echten Schrift des Philosophen entnommen sind – mit Natorp einen Einwurf zu sehen haben, der im weiteren Verlauf durch die Bemerkung berichtigt wurde, die Erkenntnis der Dinge müsse zwar von der Wahrnehmung ausgehen, dürfe aber nicht bei ihr stehenbleiben.« – Dies Urteil Zellers wird nahezu zur Gewißheit, wenn wir uns der von Demokrit mit solcher Sicherheit vertretenen Atomlehre erinnern, die ja überhaupt nicht auf Sinneserkenntnis, sondern ausschließlich auf Vernunfterkenntnis (dem reinen Denken) beruht.

[1] Irrtum Ciceros, wie mancher Späteren, die Demokrit gar zum völligen Skeptiker machen. – [2] Ich folge Kranz' Konjektur ὅμως (statt ὅλως). – [3] Der von mir in Klammern gesetzte, aber von Diels mitabgedruckte Satz beruht auf Folgerungen des Aristoteles, die dieser in betreff der Anschauungen des Demokrit willkürlich gezogen hat. Sie sind daher für uns durchaus nicht bindend und entsprechen durchaus nicht der wirklichen Meinung des Demokrit. Vgl. Zeller 1132.

68 A 113 = Philoponos, Von der Seele S. 71, 19ff. wird hier nicht aufgenommen, denn hier wird dem Demokrit durch Philoponos in völliger Verkennung des wirklichen Sachverhaltes die rein subjektivistische Erkenntnislehre des Protagoras zugeschrieben.[1] Demgegenüber vgl. die folgenden beiden Nummern 122 und 123!

122 Sextus Empiricus VII 389 = 68 A 114:

Man kann nicht behaupten, daß jede Vorstellung wahr sei – weil sich der Satz umkehren läßt, wie Demokrit und Platon im Widerspruch gegen Protagoras gezeigt haben. Denn wenn jede Vorstellung wahr ist, dann ist auch der Satz, daß nicht jede Vorstellung wahr ist, wenn man sich seinen Inhalt vorstellt, wahr; und so wird der Satz, daß jede Vorstellung wahr sei, falsch.

123 fr. 156 (steht oben unter Nr. 13).

3. Ansätze zu einer Logik

124 Sextus Empiricus VII 140 = 68 A 111:

Diotimos[2] behauptete, nach Demokrit gäbe es drei Kriterien: 1. für die Erfassung der unsichtbaren Dinge wären das die sichtbaren; 2. für die Untersuchung wäre es das Denken; 3. für Wählen und Fliehen aber die Gefühle.[3] Denn zu wählen ist das, dem wir freund sind, zu fliehen das, dem wir fremd sind.

125 Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 2. 315 a 34ff. = 68 A 35:

Überhaupt hat sich keiner über irgend etwas Gedanken gemacht, die über die Oberfläche hinausgingen, mit Ausnahme des Demokrit. Dieser scheint über alles nachgedacht zu haben, auch schon darüber, inwiefern sich die Dinge voneinander unterscheiden.

[1] vgl. hierzu vor allem Zeller 1134, 1. – [2] Schüler des Demokrit, vgl. Diels c. 63. – [3] πάθη.

126 Aristoteles, Von den Teilen der Tiere I 1. 642 a 24ff. = 68 A 36:

Ursache davon, daß die früheren Philosophen nicht auf diese Methode[1] gekommen sind, ist die Tatsache, daß es die begriffliche Untersuchung und die Definition des Wesens ⟨einer Sache⟩ noch nicht gab. Ansätze hierzu hat freilich Demokrit als erster gemacht, nicht etwa in der Meinung, daß sie für die Physiker nötig wären, sondern von der Sache selbst hierzu veranlaßt. Von Sokrates aber wurden diese Untersuchungen gefördert; doch hörten ⟨dann⟩ die Forschungen über die Natur auf; die Philosophen wandten sich vielmehr zu der ⟨im praktischen Leben⟩ nützlichen Tugend[2] und der Politik.[3]

127 Aristoteles, Metaphysik XII 4. 1078 b 19 ⟨unter 68 A 36⟩:

Von den Physikern hat Demokrit ⟨diese Dinge⟩ nur etwas berührt und vom Warmen und Kalten eine Art Definition gegeben.[4]

IV. Ethik

Seine Seligkeit oder Unseligkeit hängt allein vom Menschen selber ab. Vgl. Nr. 71 (fr. 175 D.).

1. Glückseligkeit

a. Ihr Wesen

128 Stobaeus II 7, 3i S. 52, 13 Wachsmuth ⟨aus Areios Didymos, unter 68 A 167⟩:

Demokrit und Platon verlegen beide die Glückseligkeit in die Seele. Demokrit äußert sich darüber so ⟨fr. 170⟩: »*Seligkeit und Unseligkeit liegen in der Seele.*« ⟨fr. 171:⟩ »*Seligkeit wohnt nicht im Besitz von Herden oder Gold. Ist doch die Seele Wohnsitz eines seligen Geistes.*« Glückseligkeit nennt er

[1] Die wissenschaftliche Methode des Aristoteles. – [2] d. h. zur Ethik. – [3] d. h. Staatsphilosophie. – [4] vgl. Zeller 1137, 4.

auch »*Wohlgemutheit*« und »*Wohlfahrt*« und »*Harmonie*«, auch »*Gleichgewicht*« und »*Seelenruhe*«. Sie beruhe aber auf der Erkennung und Unterscheidung der Lüste; und das sei das Schönste und Förderlichste für die Menschen.

129 Cicero, Von den Lebenszielen V 23 = 68 A 169:

Demokrits Sorgenfreiheit, die gewissermaßen eine Ruhe der Seele ist, die er »Euthymia« ⟨Wohlgemutheit⟩ genannt hat, war deshalb von dieser Untersuchung zu trennen, weil jene Ruhe der Seele eben die Glückseligkeit selbst ist.

Von der »Athambíë«[1] als wesentlichem Bestandteil der Glückseligkeit

130 Cicero, ebenda 87 = 68 A 169:

Er nennt jenes höchste Gut »Wohlgemutheit« und oft Athambíë, d. h. einen Gemütszustand, der frei von Angst und Schrecken ist.

131 Strabo I S. 61 C = 68 A 168:

Sie fügen auch noch die Wechselfälle ⟨des Schicksals⟩ infolge von Völkerwanderungen hinzu, weil sie uns das »Nichterstaunen« in noch höherem Grade verschaffen wollen, das Demokrit preist wie auch die andern Philosophen.

132 fr. 216:

Weisheit, die über nichts auf der Welt erstaunt, ist am allerwertvollsten; denn sie ist am allerkostbarsten.

b. Die Voraussetzungen zur Glückseligkeit

133 fr. 191:

Wohlgemutheit erlangen die Menschen durch Maßhalten in der Lust und Harmonie ihres Lebens. Denn Mangel und

[1] Eigentlich: der Standpunkt, über nichts auf der Welt mehr zu erstaunen.

Überfluß pflegen umzuschlagen und große Erschütterungen in der Seele zu verursachen. Die Seelen aber, die infolge schroffer Gegensätze erschüttert werden, sind weder festgegründet noch wohlgemut. Man muß daher seinen Sinn auf das Erreichbare richten und sich an dem Vorhandenen genügen lassen, dagegen sich um die vielbeneideten und bewunderten ⟨Menschen⟩ wenig kümmern und sich mit ihnen in Gedanken nicht beschäftigen. Vielmehr muß man seinen Blick auf das Leben der Mühseligen und Beladenen richten, indem man darüber nachdenkt, wie kläglich es ihnen geht; dann wird einem die eigene Lage groß und beneidenswert vorkommen; man wird nicht ⟨immer⟩ nach mehr begehren und dadurch seine Seele abhärmen. Denn wer die Besitzenden und von den andern Menschen glücklich Gepriesenen bewundert und sich dauernd in Gedanken mit ihnen beschäftigt, der wird notwendig dahin getrieben, stets etwas Neues zu unternehmen und ⟨schließlich⟩ seine Gier gar darauf zu werfen, etwas Gesetzwidriges zu tun, was nicht wiedergutzumachen ist. Daher soll man dem einen nicht nachjagen und mit dem andern zufrieden sein, indem man sein eigenes Leben mit dem derer vergleicht, denen es weit schlechter geht, und sich selber glücklich preisen, indem man bedenkt, was sie zu leiden haben; dann wird einem klar, wieviel besser man daran ist als sie. Wenn man auf diesem Standpunkt beharrt, wird man wohlgemuter leben und nicht wenige Dämonen aus seiner Seele verjagen: Neid, Eifersucht und Haß.

134 fr. 174:

Der Wohlgemute, der sich stets dazu getrieben fühlt, nach Recht und Gesetz zu handeln, ist heiter und stark und ohne Sorgen bei Tag und bei Nacht. Wer aber das Recht mißachtet und nicht seine Pflicht tut, dem wird das alles zum Ekel, wenn er sich an irgendeine seiner schlechten Handlungen erinnert; er ist in steter Angst und verwünscht sich selber.

135 fr. 3:

Wer wohlgemut leben will, der darf nicht vielerlei treiben, weder in eigener noch in öffentlicher Sache. Und was er auch treibt, darf seine eigene Kraft und Begabung nicht übersteigen. Er muß vielmehr so scharf auf seiner Hut sein, daß er sich selbst dann, wenn das Glück über ihn kommt und ihn allem Anschein nach emporführen will, nicht darum kümmert und nichts anfaßt, was über seine Kräfte geht. Denn rechtes Maß ist sicherer als Übermaß.

Das Maß als Prinzip der demokritischen Ethik

136 fr. 70:

Knaben-, nicht Mannesart ist es, maßlos zu begehren.

137 fr. 102:

Schön ist bei allem die rechte Mitte. Übermaß und Untermaß mag ich nicht.

138 fr. 209:

Wer mäßig im Essen und Trinken ist, hat nie eine lange[1] *Nacht.*

139 fr. 210:

Einen üppigen Tisch stellt das Glück hin, einen ausreichenden die Mäßigkeit.

140 fr. 211:

Mäßigkeit erhält die Freuden und macht das Behagen noch größer.

141 fr. 223:

Wessen der Leib bedarf, das steht allen Menschen ohne viel Mühe und Beschwerde zur Verfügung. Was aber Mühe und

[1] Ich lese (statt des verderbten σμικρή) mit Hense (Stobaeus, Florilegium III 5, 25) und anderen auf Grund der Lesart in einer Hs. des Maximus μακρή.

Beschwerde erfordert und das Leben zur Last macht, danach trägt nicht der Leib Verlangen, sondern eine Verirrung des Urteils.

142 fr. 233:

Wenn einer das Maß überschreitet, wird das Erfreulichste zum Unerfreulichsten.

143 fr. 234:

Da flehen die Menschen die Götter an um Gesundheit und wissen nicht, daß sie die Macht darüber selber besitzen. Durch ihre Unmäßigkeit arbeiten sie ihr entgegen und werden so selber durch ihre Begierden zu Verrätern an ihrer Gesundheit.

144 fr. 246:

Ein Leben in der Fremde lehrt Genügsamkeit. Denn ein Stück Brot und eine Streu sind für Hunger und Müdigkeit die köstlichsten Heilmittel.

145 fr. 283:

Armut und Reichtum sind Namen für Entbehrung und Überfluß. Also ist, wer etwas entbehrt, nicht reich, und nicht arm, wer nichts entbehrt.

146 fr. 284:

Wenn du nicht nach vielem begehrst, wird dir das Wenige viel scheinen. Denn bescheidenes Begehren macht die Armut gleich stark mit dem Reichtum.

147 fr. 224:

Die Gier nach mehr verliert ⟨auch das⟩, was sie hat. Sie gleicht darin dem Hunde bei Äsop.[1]

[1] In der äsopischen Fabel (Nr. 233 bei Halm): Dort wird von dem Hunde erzählt, der mit einem Stück Fleisch im Maul über eine Brücke kam und sich dabei im Wasser spiegelte. Als er dort sein Ebenbild mit dem Fleisch im Maul sah, riß er vor Gier den Rachen auf und ließ sein eigenes Stück ins Wasser fallen.

148 fr. 286:

Glücklich, wer bei mäßigem Besitz wohlgemut, unglücklich, wer bei vielem mißmutig ist.

149 fr. 176:

Das Glück ist verschwenderisch, aber es ist kein Verlaß darauf. Die Natur dagegen hat ihr Genügen in sich selbst. Daher siegt sie mit ihren kleineren, aber sicheren Mitteln über die größere Fülle der Hoffnung.

c. Weitere Bedingungen zur Glückseligkeit

150 fr. 31:

Die Kunst des Arztes heilt die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seele von den Leidenschaften.

151 fr. 72:

Übermäßiges Verlangen macht die Seele blind für alles andere.

Güterlehre; hierbei scharfe Unterscheidung von Leib und Seele

152 fr. 37:

Wer die Güter der Seele wählt, der wählt das Göttliche; wer die des Leibes, das Menschliche.

153 fr. 105:

Leibesschönheit ist etwas Tierisches, wenn nicht Verstand dabei ist.

154 fr. 159:

Wenn der Leib gegen die Seele wegen der Schmerzen und Mißhandlungen, die er von ihr zeitlebens erfahren hat, einen Prozeß anstrengen wollte und er selber ⟨Demokrit⟩ als Richter über die Klage zu unterscheiden hätte, dann würde er die Seele mit Wonne verurteilen, weil sie einerseits den Leib

durch Vernachlässigung zugrunde gerichtet und durch Trunkenheit entkräftet, andererseits durch Wollust zerstört und ruiniert hätte, gerade wie er, wenn ein Instrument oder Gerät in schlechtem Zustande wäre, dessen Benutzer wegen seiner Vernachlässigung zur Rechenschaft ziehen würde.

155 fr. 187:

Den Menschen geziemt es, sich mehr um die Seele als um den Leib zu kümmern. Denn Vollkommenheit der Seele richtet die Schwäche des Leibes auf; Leibesstärke aber ohne Verstand macht die Seele um nichts besser.

156 fr. 77:

Ruhm und Reichtum ohne Verstand sind ein unsicherer Besitz.

Hedonistischer Charakter der demokritischen Ethik?

157 fr. 188:

Grenze zwischen Zuträglichem und Unzuträglichem ist Lust und Unlust.

158 fr. 71:

Unzählige Lüste gebären Unlust.

159 fr. 74:

Nichts Angenehmes genießen, das nicht förderlich ist!

160 fr. 235:

Wer den Bauch zur Quelle seiner Lüste macht und das Maß beim Essen und Trinken und im Liebesgenuß überschreitet – für all solche Menschen dauern die Freuden nur kurz: nur eben so lange, wie sie essen und trinken. Die Leiden danach aber sind mannigfacher Art und währen lange Zeit. Denn diese Begierde kommt nach demselben Ding immer wieder, und wenn sie erlangt haben, wonach sie begehren, ist die Lust

daran rasch verflogen. Sie haben nichts Gutes davon als einen kurzen Genuß. Und dann – haben sie wieder das gleiche Verlangen.

161 fr. 178:

Das Schlimmste von allem, wozu man die Jugend erziehen kann, ist der Leichtsinn. Denn er ist es, der jene Lüste erzeugt, aus denen die Schlechtigkeit erwächst.

162 fr. 40:

Weder durch den Leib noch durch Geld und Gut sind die Menschen glücklich, sondern durch Rechtlichkeit und Verstand.

163 fr. 146:

Der Geist, der sich gewöhnt, seine Freuden aus sich selber zu schöpfen ...

164 fr. 189:

Das beste für den Menschen ist es, sein Leben so hinzubringen, daß er, soweit nur immer möglich, wohlgemut ist und sich möglichst wenig grämt. Das aber wird der Fall sein, wenn er seine Freuden nicht in vergänglichen Dingen sucht.

165 fr. 194:

Die großen Freuden entspringen aus dem Anschauen der schönen Werke.

166 fr. 207:

Nicht jede Lust darf man wählen, sondern nur die am Guten und Schönen.

167 fr. 112:

Kennzeichen eines göttlichen Geistes ist es, seine Gedanken stets auf etwas Schönes zu richten.

168 fr. 73:

Nur die Liebe ist berechtigt, die ohne Frevel das Schöne begehrt.

d. Bedeutung von Mühe und Arbeit

169 fr. 240:

Freiwillig übernommene Mühen machen das Ertragen von unfreiwilligen leichter.

170 fr. 241:

Ständige Arbeit wird leichter durch Gewöhnung.

171 fr. 243:

Alle Mühen sind angenehmer als die Ruhe, vorausgesetzt, daß man das Ziel erreicht, weswegen man sich abmüht, oder doch weiß, daß man es erreichen wird. Bei jedem Mißlingen aber ist alle Mühe in gleicher Weise schmerzlich und qualvoll.

172 fr. 157:

Die Staatskunst solcher Männer ⟨wie des Parmenides und anderer⟩ rät Demokrit wegen ihrer vorbildlichen Bedeutung zu studieren und die Mühen zu übernehmen, aus denen für die Menschen alles Große und Schöne entspringt.

173 fr. 179:

Wenn man den Knaben zu irgend etwas anderem freie Hand läßt als zu angestrengter Arbeit, dann lernen sie weder Musik noch Sport noch das, was vor allem die Tüchtigkeit in sich birgt: Respekt[1] *zu haben. Denn vor allem aus diesen ⟨drei⟩ pflegt der Respekt zu entspringen.*

174 fr. 182:

Die schönen Dinge erarbeitet das Lernen nur durch angestrengtes Bemühen; die schlechten dagegen werden ohne Mühe von selber gelernt. Denn sie zwingen sogar gegen seinen Willen einen Menschen, der von Natur einen besonders schlechten Charakter hat, ⟨so minderwertig⟩ zu sein.

[1] αἰδώς.

e. Pflicht[1] und Tugend

175 fr. 139:

Gut muß man sein oder ⟨doch Gute⟩ nachahmen.

176 fr. 79:

Schlimm ist es, die Schlechten nachzuahmen, ja, das Gute nicht einmal nachahmen zu wollen.

177 fr. 41:

Nicht aus Furcht ⟨vor Strafe⟩ soll man die Sünde meiden, sondern weil es sittliche Pflicht ist.[2]

178 fr. 62:

Gut ist ⟨noch⟩ nicht, wenn man kein Unrecht tut, sondern es überhaupt nicht tun wollen.

179 fr. 217:

Nur die sind den Göttern lieb, denen das Unrecht verhaßt ist.

180 fr. 225:

Es ist Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Es ist ja auch viel vorteilhafter.

181 fr. 256:

Die Gerechtigkeit erfüllen, bedeutet: tun, was man muß; Ungerechtigkeit aber: nicht tun, was man muß, sondern sich davon drücken.

182 fr. 42:

Es ist etwas Großes, wenn man im Unglück die Gesinnung bewahrt, die der sittlichen Pflicht entspricht.

[1] vgl. oben den Vorbericht S. 395. Vgl. auch fr. 191, ferner 207 u. 174. – [2] διὰ τὸ δέον.

183 fr. 69:

Gut und wahr ist für alle Menschen dasselbe;[1] *angenehm dagegen ist dem einen dies, dem andern das.*

184 fr. 190:

Von ehrlosen Handlungen muß man auch das Reden meiden.

f. Gewissen und Reue

185 fr. 84:

Wer Schändliches tut, muß sich vor allem vor sich selber schämen.

186 fr. 244:[2]

Auch wenn du allein bist, sprich und tu nichts Schlechtes. Lerne es, dich viel mehr vor dir selber zu schämen als vor anderen.

187 fr. 264:

Man soll sich vor den Menschen nicht mehr schämen als vor sich selber und um nichts mehr etwas Böses tun, für den Fall, daß es ⟨voraussichtlich⟩ niemand erfahren wird, als wenn es alle Menschen erführen. Vielmehr soll man sich vor sich selber am meisten schämen, und das sollte als Gesetz für die Seele dastehen: nichts Unziemliches zu tun.

188 fr. 297:

Einige Menschen, die nichts von der Auflösung der sterblichen Natur wissen, quälen sich im Bewußtsein[3] *der schlechten Handlungen, die sie in ihrem Leben begangen haben, ihr Leben lang in Angst und Unruhe und erdichten sich Märchen über die Zeit nach dem Tode.*

[1] d. h. für alle Menschen gilt dasselbe Sittengesetz! – [2] Das Fragment ist von einigen neueren Forschern angezweifelt. – [3] συνείδησις = conscientia.

189 fr. 160 ⟨Porphyrios, Von der Enthaltsamkeit IV 21⟩:

Demokrit erklärte, böse, unverständig, unbeherrscht und unheilig zu leben, sei nicht ein schlechtes Leben, sondern ein langdauerndes Sterben.

190 fr. 43:

Reue über schimpfliche Taten ist Rettung des Lebens.

g. Tugend

191 fr. 208:

Des Vaters Selbstbeherrschung ist für die Kinder die stärkste Mahnung.

192 fr. 236:

Mit dem Gelüsten ist schwer streiten;[1] *es zu bändigen, erfordert einen wohlbedachten Mann.*

193 fr. 291:

Armut mit Anstand zu tragen, ist ein Zeichen von Selbstbeherrschung.

194 fr. 294:

Kraft und Wohlgestalt sind Vorzüge der Jugend, der des Alters aber ist Blüte der Besonnenheit.

195 fr. 46:

Schlechtes Benehmen gelassen zu ertragen, verrät große Gesinnung.

196 fr. 47:

Sich dem Gesetz, der Obrigkeit und dem Klügeren zu fügen, ist ein Zeichen von Beherrschung.

197 fr. 213:

Tapferkeit macht die Schicksalsschläge kraftlos.

[1] vgl. Herakleitos fr. 85 (oben Nr. 73).

198 fr. 214:

Tapfer ist nicht nur, wer über seine Feinde, sondern auch wer über seine Lüste siegt.[1] *Manche freilich herrschen über Städte und sind ⟨doch⟩ Knechte von Weibern!*

199 fr. 50:

Ein Mensch, der stets der Macht des Geldes unterliegt, kann niemals gerecht sein.

200 fr. 78:

Geld zu erwerben, ist nicht ohne Nutzen; auf ungerechte Weise aber ist es schlimmer als alles andere.

201 fr. 215:

Stolz der Gerechtigkeit ist ein freimütiges, unbeirrbares Urteil, Ende der Ungerechtigkeit Angst vor ⟨kommendem⟩[2] *Unheil.*[3]

202 fr. 266:

Nach der jetzt bestehenden Verfassung gibt es keine Möglichkeit, zu verhindern, daß diese den Beamten unrecht tut, selbst wenn sie ausgezeichnet sind. Denn es gehört sich nicht, daß der Beamte einem anderen als sich selber ⟨verantwortlich ist oder daß der, der über andere geherrscht hat, übers Jahr⟩[4] *selber in die Gewalt anderer gerät. Es muß aber auch dieser Übelstand in der Weise beseitigt werden, daß der Beamte, der sich nichts zu schulden kommen läßt, selbst wenn er die Übeltäter noch so scharf anfaßt, nicht ⟨später⟩ in ihre Gewalt kommt, sondern irgendeine gesetzliche Bestimmung oder eine andere Einrichtung muß den Mann schützen, der ⟨nur⟩ der Gerechtigkeit dient.*

[1] vgl. Platon, Laches 191 D E (vgl. übrigens Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 29, 1). – [2] Ergänzt von Diels. – [3] Ich folge der Wortstellung von Kranz. – [4] Ergänzung der Lücke nach Diels.

Wirkliche Tugend besteht in Taten, nicht in Worten

203 fr. 55:

Nacheifern muß man großen Taten, nicht Worten.

204 fr. 82:

Schwindler und Scheinhelden, die alles mit dem Munde, aber nichts in Wirklichkeit tun.

205 fr. 145:

Das Wort ist nur der Schatten der Tat.

206 fr. 177:

Eine gute Rede kann eine schlechte Tat nicht verdunkeln und eine gute Tat nicht durch eine Lästerrede zuschanden werden.

207 fr. 68:

Gewertet oder nicht gewertet wird ein Mann nicht nur nach seinem Tun, sondern auch nach seinem Wollen.

208 fr. 57:

Die edle Rasse von Haustieren beruht auf der Vollkommenheit ihres Körpers, die von Menschen auf der guten Grundrichtung ihres Charakters.

Der Weise

209 ⟨Titel einer Schrift des Demokrit – in dem Schriftenverzeichnis des Thrasyllos, vgl. Diels[3] S. 55 – war »*Von der Seelenverfassung des Weisen*«.⟩

210 fr. 48:

Der Gute kümmert sich nicht um den Tadel der Schlechten.

2. Sozialethik

a. Gesinnung gegenüber den Mitmenschen

211 fr. 88:

Der Neider kränkt sich selber wie einen persönlichen Feind.

212 fr. 245:

Die Gesetze würden nicht den Einzelnen hindern, nach seinem eigenen Belieben zu leben, wenn nicht der eine dem anderen zu schaden suchte. Erzeugt doch der Neid den Ursprung des Bürgerzwistes.

213 fr. 96:

Wohltätig ist nicht, wer auf Vergeltung ⟨bei seinem Tun⟩ rechnet, sondern wer ohne jede Nebenabsicht gewillt ist, wohlzutun.

214 fr. 103:

Wer niemanden lieb hat, der wird wohl auch von niemandem geliebt.

215 fr. 107 a:[1]

Man sollte als Mensch nicht über das Unglück anderer Menschen lachen, sondern Mitleid haben.

216 fr. 293:

Wem das Unglück des Nachbarn Freude macht, der begreift nicht, daß die Schläge des Schicksals jeden treffen können; er hat auch keine Freude am eigenen Leben.

217 fr. 255:

Wenn die Besitzenden es übers Herz bringen, ihren unbemittelten ⟨Mitbürgern⟩ zu leihen, überhaupt zu helfen und wohlzutun, dann liegt schon hierin das Mitleid ⟨mit diesen⟩ und ⟨die Tatsache⟩ daß sie nicht verlassen sind, vielmehr alle

[1] Von Diels in seiner Echtheit angezweifelt.

einander Kameraden sind, einander helfen, überhaupt die Eintracht der Bürger und andere segensreiche Folgen, die niemand alle aufzählen kann.

218 fr. 261:

Dem, der Unrecht leidet, muß man nach Kräften helfen und nicht ruhig zusehen. Denn eine solche Handlungsweise ist gut und gerecht, das Gegenteil aber ungerecht und feige.

219 fr. 270:

Gebrauche deine Sklaven wie Glieder deines Körpers, den einen hierfür, den anderen dafür.

220 fr. 92:

Man soll Wohltaten nur mit dem Vorsatz annehmen, sie mit größeren zu vergelten.

221 fr. 193:

Ein Zeichen von Klugheit ist es, vor drohender Beleidigung auf der Hut zu sein, aber von Stumpfsinn, widerfahrene nicht zu rächen.

b. Von der Frau, Ehe und Familie

222 fr. 110:

Das Weib soll sich nicht im Reden üben. Denn das wäre arg.

223 fr. 273:

Ein Weib ist viel mehr als der Mann darauf erpicht, Bosheiten auszuhecken.

224 fr. 111:

Sich von einem Weibe beherrschen lassen, ist für einen Mann die ärgste Schmach.

225 fr. 274:

Schmuck des Weibes, wenig zu reden; aber auch Einfachheit im Schmuck steht ihr wohl an.

226 Clemens, Vermischte Schriften II 138 = 68 A 170:

Demokrit lehnt Ehe und Kinderzeugung ab, weil daraus viel Unerfreuliches entspringe und man dadurch von notwendigeren Geschäften abgehalten werde.

227 fr. 275:

Kinder aufziehen ist eine unsichere Sache; geht es gut, dann hat man davon ein Leben voll Kampf und Sorge gehabt; geht es schlecht, ist der Kummer bitterer als jeder andere.

228 fr. 276:

Mir scheint es nicht gut, Kinder zu bekommen. Denn ich sehe darin viel schwere Gefahren und viel Kummer, dagegen nur selten Gewinn, und auch dieser ist nur klein und unbedeutend.

229 fr. 277:

Wer den Wunsch hat, einen Sohn zu haben, erreicht dies besser durch Annahme eines Kindes von Freunden. Dann wird er einen Sohn haben, wie er ihn sich wünscht. Denn er kann sich einen auswählen, wie er ihn haben möchte. Und wer ihm dazu geeignet scheint, der dürfte sich wohl am ersten seiner Naturanlage gemäß entwickeln. Und das ist ein gewaltiger Unterschied: in diesem Falle hat man die Möglichkeit, sich aus vielen den Knaben nach seinem Herzen auszuwählen, so wie man ihn haben möchte. Wenn man ihn sich aber selber erzeugt, dann sind viele Gefahren damit verbunden. Denn dann muß man sich mit dem, der einem nun einmal geboren ist, abfinden.

230 fr. 278:

Die Menschen wähnen, es gehöre von Natur und nach einer uralten Satzung zu den notwendigen Pflichten, Kinder zu zeugen. Offenbar ist es auch bei den anderen Lebewesen so. Denn sie alle bringen, dem Naturtriebe folgend, Junge zur Welt, ohne irgendwelchen Nutzen davon zu erhoffen. Ganz im

Gegenteil: wenn sie geboren sind, quält sich ein jedes ab und zieht sie auf, so gut es kann, und ist in Angst um sie, solange sie klein sind, und grämt sich, wenn ihnen etwas passiert. So ist der natürliche Instinkt aller Wesen, die eine Seele haben. Bei dem Menschen aber ist es nachgerade üblich geworden, zu meinen, daß man von seinen Nachkommen auch einen gewissen Vorteil haben müßte.

c. Freundschaft

231 fr. 99:

Wer auch nicht einen einzigen guten Freund hat, dessen Dasein ist nicht lebenswert.

232 fr. 107:

Freunde sind nicht etwa alle Menschen, die blutsverwandt sind, sondern diejenigen, die miteinander übereinstimmen über das, was ⟨wirklich⟩ förderlich ist.

233 fr. 186:

Gleichheit der Gesinnung erzeugt Freundschaft.

d. Staat und Recht

234 fr. 252:

Von allen Angelegenheiten muß man die des Staates als die wichtigsten erachten, die Frage nämlich, wie er gut regiert wird. Man darf weder wider Recht und Billigkeit streitsüchtig sein, noch sich eine Macht gegen das Gemeinwohl anmaßen. Denn ein wohlregierter Staat ist die großartigste Einrichtung; denn alles ist darin beschlossen: gedeiht er, gedeiht alles; stürzt er zusammen, stürzt alles zusammen.

235 fr. 287:

Gemeinsame Not ist schlimmer als die jedes Einzelnen; denn dann ist keine Hoffnung mehr auf Hilfe.

236 fr. 253:

Für die tüchtigen Bürger ist es nachteilig, wenn sie andere Dinge treiben und ihre eigenen Angelegenheiten vernachlässigen. Denn dann steht es um ihre eigenen schlecht. Wenn man aber die öffentlichen Angelegenheiten vernachlässigt, dann gerät man dadurch in schlechten Ruf, auch wenn man weder stiehlt noch sonst etwas begeht. Denn auch für den, der nichts versäumt oder begeht, besteht die Gefahr, in schlechten Ruf zu geraten, ja sogar ernsten Schaden zu erleiden. Es ist ja unvermeidlich, Fehler zu machen, aber die Menschen verzeihen das nicht leicht.

237 fr. 254:

Je unwürdiger die schlechten Bürger, die Ehrenämter übernehmen, dieser sind, um so sicherer fühlen sie sich, und um so mehr sind sie von Torheit und Frechheit geschwollen.

e. Bedeutung der Gesetze

238 fr. 248:

Das Gesetz will dem Leben der Menschen zum Heil sein. Es kann das auch, wenn sie nur selber den Wunsch haben, daß ihnen Heil widerfährt. Denn es zeigt denen, die ihm gehorchen, wie ausgezeichnet es selber ist.

239 fr. 251:

Die Armut in einer Demokratie ist um so viel besser als das sogenannte »Glück« am Hofe der Mächtigen, wie die Freiheit besser ist als ein Sklavendasein.

240 fr. 249:

Bürgerkrieg ist für beide Parteien ein Unglück. Denn das Verderben trifft Sieger und Besiegte in gleicher Weise.

241 fr. 250:

Große Dinge, auch die Kriege der Staaten, lassen sich nur bei Einigkeit aller durchführen, anders nicht.

242 fr. 257:

Mit dem Töten oder Nichttöten gewisser Tiere steht es so; wer die schädlichen tötet, bleibt straflos. Das trägt zur allgemeinen Wohltat mehr bei, als wenn man sie leben läßt.

243 fr. 258:

Alles, was widerrechtlich Schaden bringt, muß man unter allen Umständen töten. Wer das tut, wird in jedem Staat mehr an Ansehen,[1] Recht, Vertrauen und Ehre[2] genießen.

244 fr. 259:

Gerade wie es gegen schädliches Getier und Gewürm Gesetze gibt, so müßte man meines Erachtens auch gegenüber Menschen verfahren. Nach den Gesetzen der Väter sollte man unter jeder Verfassung, wo es das Gesetz nicht ⟨ausdrücklich⟩ verbietet, den Staatsfeind totschlagen dürfen. Eine solche außergesetzliche Tötung verbieten aber einzelne Landesheiligtümer, wie auch Verträge und Eide.

245 fr. 260:

Jeder, der einen Straßen- oder Seeräuber tötet, sollte straffrei sein, einerlei, ob er es mit eigener Hand tut oder den Befehl dazu gibt oder die Abstimmung eines Gerichtes darüber herbeiführt.

246 fr. 262:

Alle, die Frevel begehen, auf denen Verbannung, Gefängnis oder eine ⟨schwere⟩ Geldstrafe steht, muß man verurteilen und nicht freisprechen. Wer aber wider das Gesetz jemanden aus Gewinnsucht oder aus reiner Willkür freispricht, tut Unrecht, und es ist unbedingt notwendig, daß ihm das zu Herzen geht.

[1] Text zweifelhaft. Ich folge Diels Konjektur ἐπιτιμίης. – [2] Text verderbt. Ich folge Meklers Konjektur τίσιος.

f. Kosmopolitismus?

247 fr. 247:

Dem weisen Manne steht die ganze Erde offen. Ist doch Vaterland einer edlen Seele der gesamte Kosmos.[1]

V. Das Erziehungsproblem

248 fr. 33:

Die Natur und die Erziehung haben eine gewisse Ähnlichkeit. Denn auch die Erziehung wandelt den Menschen um; durch diese Umwandlung aber schafft sie eine ⟨zweite⟩ Natur.

249 fr. 59:

Weder Kunst noch Wissenschaft kann man erwerben, wenn man nicht ⟨vorher gründlich⟩ lernt.

250 fr. 242:

Es werden mehr Menschen durch Übung tüchtig als durch ihre ursprüngliche Anlage.

251 fr. 183:

Es gibt wohl ⟨auch⟩ Verstand bei jungen Menschen und Unverstand bei alten. Denn nicht die Zeit läßt einen zu Verstand kommen, sondern eine rechtzeitige Erziehung und ⟨dazu⟩ Naturanlage.

252 fr. 53:

Viele Menschen, die keine Vernunft gelernt haben, leben doch vernünftig.[2]

[1] Das Fragment ist von Freudenthal als unecht verworfen, aber der Kosmopolitismus findet sich im Zeitalter der griechischen Aufklärung mehrfach, so bei Euripides; doch erweckt die »banale« Form auch Diels' Bedenken. – [2] Demokrit weiß, daß viele aus einer Art »Instinkt«, besser: aus richtigem Gefühl heraus vernünftig leben.

253 fr. 56:

Das Gute und Schöne erkennen und erstreben nur die durch ihre Naturanlage dazu Befähigten.[1]

254 fr. 184:

Anlage zur Schlechtigkeit wird durch ständigen Verkehr mit Schlechten gesteigert.

255 fr. 61:

Menschen, die einen wohlgeordneten Charakter haben – deren Lebenswandel ist auch wohlgeordnet.[2]

Grundsätze der Erziehung

256 fr. 181:

Der wird sich als ein besserer Erzieher zur Tugend zeigen, der freundliche Aufmunterung und die Kunst der Überredung anwendet, als derjenige, der Gesetz und Zwang gebraucht. Denn es steht zu vermuten, daß derjenige, der vom Unrechttun nur durch das Gesetz abgehalten ist, heimlich sündigt; dagegen wird aller Wahrscheinlichkeit nach derjenige, der durch gütliche Überredung auf den Weg der Pflicht geführt ist, weder heimlich noch öffentlich etwas Unrechtes tun. Daher offenbart sich der, der aus Einsicht und Wissen recht handelt, zugleich als mannhaft und gradsinnig.[3]

257 fr. 185:

Besser sind die Hoffnungen der Gebildeten als der Reichtum der Ungebildeten.

[1] Man muß also nach Demokrit zum Guten eine gewisse Anlage haben. Auch jene Menschen, von denen Nr. 216 spricht, die, ohne die entsprechende Bildung empfangen zu haben, vernünftig leben, tun dieses infolge ihrer Anlage. Diese Naturanlage ist ihm für die Ethik offenbar von grundlegender Bedeutung. Vgl. oben fr. 57 = Nr. 208. – [2] vgl. als Gegenstück fr. 159 (oben S. 446 Nr. 154). – [3] Hinsichtlich des pädagogischen Gesichtspunktes in diesem Fragment vgl. aber zu bedeutungsvoller Ergänzung oben Nr. 173.

258 fr. 268:

Furcht verursacht Schmeichelei, aber keine Liebe.

259 fr. 280:

Man kann, ohne viel von seinem Vermögen aufzuwenden, seine Kinder erziehen und dadurch um ihr Hab und Gut und um sie selber eine schützende Mauer aufrichten.

VI. Pessimistische Weltanschauung des Demokrit?[1]

260 fr. 108:

Wer das Gute sucht, der findet es nur mit Mühe; das Schlechte aber ⟨begegnet einem⟩, auch wenn man es nicht sucht.[2]

261 fr. 285:

Man muß einsehen, daß das menschliche Leben gar schwach ist, auch nur kurze Zeit währt und mit vielerlei Unheil und Nöten vermengt ist, wenn man auch nur einen bescheidenen Besitz verwalten und sich nicht über alle Maßen[3] *bei Beschaffung auch nur des Notwendigsten abquälen will.*

262 fr. 149:

Wenn du dein Inneres öffnest, wirst du darin eine reiche Vorratskammer von bösen Trieben verschiedenster Art und vielen schlimmen Leidenschaften finden.

263 fr. 198:

Das Tier weiß, wieviel es bedarf, der Mensch nicht.

[1] Es ist bemerkenswert, wie stark sich Demokrit der Grenzen und Gebrechen alles Menschlichen bewußt ist. Aber von eigentlichem Pessimismus kann bei ihm gleichwohl keine Rede sein. – [2] vgl. übrigens hiermit fr. 119 bei Diels. – [3] Ich nehme Diels' Vermutung ἀμέτρητα an, ergänze aber vorher ⟨μή⟩.

VII. Aristokratischer Zug seines Denkens

264 fr. 49:

Schlimm, einem Geringeren gehorchen zu müssen!

265 fr. 75:

Für die Unverständigen ist es besser, zu gehorchen als zu herrschen.

266 fr. 98:

Besser die Freundschaft eines *Verständigen als die sämtlicher Unverständigen.*

267 fr. 267:

Einer überlegenen Natur ist das Herrschen angeboren.

268 fr. 292:

Unsinnig die Hoffnungen der Unverständigen!

VIII. Stark intellektualistischer Charakter seiner Ethik

269 fr. 83:

Ursache des Vergehens ist die Unkenntnis des Besseren.

270 fr. 197:

Toren wandeln sich nach den Gewinnen, die ihnen der Zufall in den Schoß wirft;[1] *Männer aber, die solchen Gewinn zu beurteilen wissen, nach denen der Philosophie.*

271 fr. 229:

Sparen und Hungern kann von Nutzen sein; bei Gelegenheit aber auch das Ausgeben. Den rechten Augenblick dafür zu erkennen, zeigt den tüchtigen Mann.

[1] So nach Friedländer, Hermes 48 (1913) 612.

272 fr. 282:

Geld mit Verstand zu verwenden ist nützlich, um sich als freigebig und volksfreundlich zu zeigen; ohne Verstand aber ist es eine für das Gemeinwohl wertlose Verschwendung.

273 fr. 289:

Ein Tor, wer sich den Zwangslagen im Leben nicht fügt.

274 fr. 290:

Einen Gram, den die ⟨vom Schicksalsschlag⟩ gelähmte Seele nicht zu bändigen vermag, verjage durch Vernunft.

IX. Ästhetik

Zur Poesie[1]

275 fr. 17 ⟨=Cicero, Vom Redner II 194⟩:

Ich habe oft gehört – eine Anschauung, die auch Demokrit und Platon in ihren Schriften hinterlassen haben sollen –, daß niemand ohne Begeisterung und einen gewissen Anhauch von Wahnsinn[2] *ein guter Dichter werden kann.*

276 fr. 18:

Was ein Dichter, des Gottes voll, in heiliger Begeisterung niederschreibt, das ist sicherlich schön.

277 fr. 21:

Homer, dem ein Genie voller »Gesichte« gegeben war, hat einen Wunderbau mannigfaltiger Dichtungen errichtet.

[1] Eine Schrift des Demokrit führt den Titel »Von der Poesie« (fr. 16 a). Zu dieser Anschauung des Demokrit und der ihr ganz ähnlichen Platons vgl. v. Wilamowitz, Platon I 478 und Zeller 1164. – [2] d. h. Verzückung (Ekstase).

X. Kulturphilosophie

278 Diodor I 8 ⟨= Diels[4] in den Nachträgen zu Bd. II, S. XII Z. 13–28⟩:[1]

⟨Nachdem Diodor nach der gleichen Quelle kurz über die Entstehung der Welt und der Lebewesen berichtet hat, fährt er fort:⟩
Über die erste Entstehung aller Dinge haben wir solche Kunde überkommen; von den am Uranfang entstandenen Menschen erzählt man, daß sie ⟨zuerst⟩ ein Dasein ohne jede Ordnung, nach Art der Tiere gehabt hätten. Hier und dort zerstreut, wären sie nach den Futterplätzen ausgezogen und hätten von den Kräutern die ihnen am meisten zusagenden und von den Bäumen die Früchte, die von selbst gewachsen seien, verzehrt. Und wenn sie von den wilden Tieren bedrängt wurden, hätten sie einander geholfen, da sie durch ihr gemeinsames Interesse belehrt wurden, und dadurch, daß sie infolge ihrer Furcht zusammenkamen, hätten sie allmählich Gestalt und Aussehen voneinander kennengelernt. Da aber ihre Laute undeutlich und verworren waren, hätten sie allmählich die Worte artikuliert und hätten miteinander Bezeichnungen für jedes Ding festgesetzt und so sich selber die Verständigung über alle Dinge ermöglicht.[2] Während solche Vereinigungen auf der ganzen bewohnten[3] Erde entstanden, hätten nicht alle eine gleichlautende Sprache gehabt, da die einzelnen ⟨Horden⟩ auf das Geratewohl ihre Ausdrücke vereinbart hatten. Daher habe es auch alle möglichen Eigentümlichkeiten von Sprachen gegeben, und es seien die zu-

[1] Die Herkunft dieses und des folgenden Stückes aus Demokrit (durch Vermittlung des Hekataios von Abdera) hat Karl Reinhardt, Hermes 47 (1912) 509ff. glänzend erwiesen, vgl. Diels' Nachträge zum II. Bd. S. XIff. Die Stücke jetzt bei Diels-Kranz 68 B 5 Nr. 1–3. – [2] Zur Sprachtheorie des Demokrit vgl. unten S. 470, Anm. 1. – [3] d. h. hier: bewohnbaren, denn bewohnt war sie ja damals noch nicht.

erst entstandenen Horden die Urahnen aller Völker geworden. – Die ersten Menschen nun hätten, da noch keinerlei zum Leben nützliche Erfindung gemacht war, ein sehr kümmerliches Dasein gefristet: ohne jede Kleidung, unbekannt mit Haus und Herd und ohne jede Ahnung von Nahrung, die durch menschlichen Anbau gewonnen sei. Da sie nämlich auch das Einbringen der Früchte der Wildnis noch nicht kannten, hätten sie keinerlei Aufspeicherung von Früchten für den Fall der Not vorgenommen. Daher wären denn auch viele von ihnen zur Winterszeit umgekommen, durch die Kälte und weil sie nichts zu essen fanden. Infolgedessen seien sie allmählich durch die Erfahrung klug geworden, hätten sich im Winter in die Höhlen geflüchtet und von den Früchten solche, die sich aufbewahren ließen, für sich aufgehoben. Und wie dann der Gebrauch des Feuers und die anderen nützlichen Einrichtungen nach und nach entdeckt waren, da wären auch die Künste und Gewerbe erfunden worden und die andern Einrichtungen, die das Leben der Allgemeinheit fördern könnten. Überhaupt sei bei allen Errungenschaften die Not die Lehrmeisterin der Menschen geworden, die aus der Natur der Sache heraus die Erkenntnis jedes einzelnen Dinges einem Lebewesen zeigte, das wohlveranlagt und als Helfer bei allen Verrichtungen Hände[1] und Vernunft und Verstand besaß.

279 ⟨Aus dem Schluß der Partie des Dialoges »Hermippos« des Johannes Katrarios § 13, auf S. XIII 36ff. in d. Nachtr. bei Diels⟩:

Und mehr als diese ⟨Lebewesen⟩ hat offenbar der Mensch an der Wärme teil, da der Stoff reiner ist, aus dem sein Körper gebildet wurde, und mehr die Wärme aufzunehmen vermag. Ebendaher hat er auch allein von allen Lebe-

[1] Hier wohl (polemische) Beziehung auf Anaxagoras' Meinung von der menschlichen Hand (vgl. oben S. 279 Nr. 97). Vgl. Diels zur Stelle und Reinhardt a. O. 499.

wesen eine aufrechte Gestalt und berührt nur ganz wenig die Erde. Es strömte auch etwas Göttlicheres in ihn hinein, wodurch er an Geist, Vernunft und Denkvermögen Anteil bekam und die Welt erforschte.

280 Tzetzes, Scholien zu Hesiod, S. XIV 13ff. in d. Nachtr. bei Diels: Die damaligen Menschen, die noch ganz einfältig und unerfahren waren, kannten noch keinerlei Gewerbe oder Landbau noch irgend etwas anderes. Sie wußten auch noch nicht, daß es Krankheit und Tod gibt; sie ließen sich auf den nackten Erdboden als ihr Lager fallen und hauchten ihre Seele aus, ohne zu wissen, was ihnen geschah. Nur untereinander hielten sie Freundschaft und fristeten hordenweise ihr Dasein, zogen wie Herden nach ihren Futterplätzen aus und nährten sich gemeinsam von den Früchten des Waldes und wilden Kräutern. Im Kampf mit wilden Tieren halfen sie sich gegenseitig, nackt mit nackten[1] Händen. In diesem nackten Zustand, ohne Schutzdach und Geräte und ohne eine Ahnung davon, daß man die Früchte von Feld und Wald zur Aufbewahrung sammelt – nur auf ihre Ernährung an dem einzelnen Tage bedacht – gingen sie, wenn der Winter gekommen war, in Massen zugrunde. Allmählich aber ward die Not ihre Lehrmeisterin: hohle Bäume, das Dickicht des Waldes, Felsspalten und Höhlen wurden ihre Schlupfwinkel; sie lernten auch schließlich begreifen, welche Früchte man aufbewahren kann, sammelten sie alle auf einmal und speicherten sie in ihren Höhlen auf und ernährten sich damit das ganze Jahr hindurch. In solcher Lage führten sie ein einfaches und schlichtes Leben in Liebe und Freundschaft miteinander, aber noch ohne Kenntnis des Gebrauches des Feuers. Sie hatten auch noch keine Könige, keine Herrscher oder Herren, kannten weder Kriegszüge noch Gewalttat noch Raub, sondern kannten nur dies Leben in Freundschaft mitein-

[1] d. h. unbewaffnet.

ander und in Freiheit und Einfachheit. Als sie dann aber, vorsorglicher und vorbedachter geworden, den Gebrauch des Feuers entdeckt hatten, da begehrten sie nach wärmeren, d. h. raffinierteren Dingen und kehrten ihr schlichtes und freies Leben und Dasein um durch die Dinge, durch die die Welt geschmückt war und uns die angenehmen, ergötzlichen und üppigen Dinge zuteil werden, die uns nach Art eines Weibes umschmeicheln und uns zu üppiger Lebensweise verführen, was der Dichter als Erfindung des Weibes bezeichnet.[1]

281 fr. 154 ⟨Plutarch, Von der Anstelligkeit der Tiere 20 S. 974 A⟩:

Demokrit sagt, daß wir Menschen in den wichtigsten Dingen Schüler der Tiere geworden seien; so der Spinnen beim Weben und Nähen, der Schwalbe beim Hausbau, der Singvögel, wie des Schwanes und der Nachtigall, beim Gesang – indem wir sie nachahmten.

282 fr. 144 ⟨= Philodem, Von der Musik IV 31 S. 108, 29 Kemke⟩:

Demokrit, nicht nur einer der größten Naturforscher unter den alten Denkern, sondern auch auf dem Gebiet der Geschichte mehr als irgendeiner bewandert, behauptet, die Musik sei eine jüngere Kunst. Er gibt auch den Grund für seine Ansicht an: nicht die Not habe sie hervorgebracht, sondern sie sei erst aus dem Überfluß[2] *geboren.*

283 fr. 142 ⟨= Olympiodor zu Platon, Philebos S. 242 Stallbaum⟩:

Auch die Namen der Götter seien »sprechende Bilder«. ⟨*Vgl. Hierokles zum »Goldenen Gedicht« 25:*⟩ *Der Name Zeus*

[1] Der Schluß dieser Partie ist sicher nicht so von Demokrit, sondern erst von den Späteren, die sein Werk benutzt haben, »auf die Interpretation des Hesiod umgebogen« (Diels). – Unter der Erfindung des Weibes kann wohl nur die Gabe der Pandora bei Hesiod gemeint sein. –
[2] Aus dem erst später entwickelten Wohlleben (Luxus). – Demokrit unterscheidet unter den »Künsten« zwei Gruppen: solche, die in der Urzeit die Not gebar, und solche, die erst infolge der weit vorgeschrittenen und verfeinerten Kultur entstanden seien.

ist ein sprachliches Symbol und Abbild der weltschöpferischen Substanz: weil d i e *Menschen, die zuallererst den Dingen ihren Namen gegeben haben, in der Überfülle ihrer Erkenntnis, gerade wie ausgezeichnete Bildhauer, durch die Namen wie durch Bilder das Wesen dieser ausgedrückt haben.*[1]

[1] In dem damaligen Streit über den Ursprung der Sprache – ob diese »von Natur«, d. h. o h n e bewußtes Zutun der Menschen, oder auf Grund von »Festsetzung«, d. h. bewußter Vereinbarung untereinander entstanden sei, vertritt Demokrit die letztere Ansicht. Vgl. fr. 26 bei Diels.

DREIZEHNTES KAPITEL

Die jüngeren Pythagoreer

Vorbericht. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die pythagoreischen Lehren, die in diesem Kapitel im Wortlaut der Quellen bzw. in wörtlich erhaltenen Fragmenten geboten werden, so modern und fortgeschritten auch manches darin anmutet, doch noch dem 5. Jahrhundert v. Chr. angehören, also von Diels und Kranz mit Recht unter die »Fragmente der Vorsokratiker« aufgenommen worden sind.
Die Gesamtheit der von Diels herausgegebenen Quellen über die philosophischen und allgemein-wissenschaftlichen Lehren dieser jüngeren Pythagoreer, von denen hier jedoch nur eine Auslese des Wichtigsten gegeben werden kann, gliedern wir ihrem Inhalt nach in folgende Gruppen: die Zahlenlehre, die Kosmologie, die Psychologie, die Ethik und die Pädagogik. Die altpythagoreische Grundanschauung, daß die Zahlen bzw. Zahlenverhältnisse die maß- und formgebenden Prinzipien der Dinge seien, tritt uns hier in erheblich erweiterter Form entgegen, so in den eigentümlichen Spekulationen von der Natur und Bedeutung der Zehnzahl, ferner in der Anwendung der Zahlenlehre auch auf jedem Zahlbegriff fremde, d. h. völlig unmathematische Begriffe, wie z. B. rein geistig-seelische oder ethische Begriffe. Von besonderer Bedeutung ist auch die Theorie der musikalischen Harmonie und deren Anwendung selbst auf kosmische Vorgänge.
Wie stark aber das spekulative Element der pythagoreischen Philosophie, d. h. ihrer Zahlenlehre, sogar auf das astronomische Weltbild der jüngeren Pythagoreer eingewirkt hat, zeigt in überraschender Weise ihre eigentümliche Lehre von der »Gegenerde« und dem »Zentralfeuer« als neuntem und zehntem Weltkörper. Gleichwohl ist diese seltsame, ohne die Grundlage irgendwelcher Empirie gewonnene Lehre von außerordentlicher historischer Bedeutung geworden. Denn eben durch diese Lehre vom Zentralfeuer, das sämtliche Weltkörper umkreisen, wird auch die Erde für die universale Weltanschauung zu einem Stern unter Sternen, der sich nicht etwa, wie damals und noch 2000 Jahre später allgemein geglaubt wurde, in starrer Ruhe im Mittelpunkt unseres

Kosmos befindet, sondern ebenso wie die anderen Planeten um das Zentralfeuer kreist. So wird hier zum erstenmal in der Geschichte der abendländischen Wissenschaft eine Bewegung der Erde angenommen. Auf dieser Linie des kosmischen Denkens liegen dann die großen Entdeckungen des Hiketas und Ekphantos, die kein Geringerer als Nicolaus Kopernikus in seiner an den Papst Paul III. gerichteten Vorrede zu seinem in der Geschichte der Weltanschauung schlechthin epochemachenden Werke »Von den Kreisbahnen der Himmelskörper«[1] vom Jahre 1543 in so bedeutsamer Weise erwähnt, daß wir seine Worte hier in genauer Übersetzung des lateinischen Textes anführen müssen: »Daher[2] habe ich mich der Mühe unterzogen, die Bücher aller Philosophen, deren ich habhaft werden konnte, durchzusehen, um zu ergründen, ob denn niemals jemand gemeint hätte, daß die Bewegungen der Weltkörper andere seien, als die Männer behaupteten, die auf den Hochschulen die Mathematik lehrten. Und da habe ich zuerst bei Cicero[3] gefunden, daß Niketas[4] gemeint habe, die Erde bewege sich. Später habe ich auch bei Plutarch[5] gefunden, daß gewisse andere Denker die gleiche Meinung gehabt haben. So habe ich von hier aus den Anstoß erhalten und begonnen, auch meinerseits über die Beweglichkeit der Erde nachzudenken.« –

Es sei übrigens bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß es gänzlich abwegig ist, an der geschichtlichen Existenz des Hiketas und Ekphantos zu zweifeln, wie das außer Tannery einzelne neuere Forscher getan haben. Es genügt, hierfür auf Diels' Bemerkung (bei Diels-Kranz zu Bd. I der »Fragmente der Vorsokratiker« S. 441, 28) und auf Wilamowitz, Platon II 93 zu verweisen.

Ein Wort muß hier aber noch über die Fragmente des Philolaos

[1] »De revolutionibus orbium caelestium.« – [2] d. h. in Anbetracht der Unsicherheit der damaligen astronomischen Lehren von den Bahnen der Himmelskörper. – [3] Academica priora II 123, vgl. unten S. 486 Nr. 1. – [4] So las Kopernikus mit gewissen damaligen Cicero-Ausgaben fälschlich statt Hiketas. – [5] Hiermit meint Kopernikus wahrscheinlich die pseudoplutarchischen »Placita philosophorum« (Aetius) III 13, 2f. von der Lehre des Ekphantos (unten S. 487 Nr. 5), falls er nicht auch die Nachrichten bei Plutarch über Aristarch von Samos (um 280 v. Chr.) im Auge hat (d. h. Plutarch »Vom Gesicht im Monde« 923 A und die pseudoplutarchischen Placita II 25, 8).

gesagt werden, deren Echtheit bis heute hart umstritten ist. Da aber Kenner ersten Ranges, wie Diels und Kranz, ihre Echtheit (d. h. die der meisten Fragmente) annehmen[1] und ich auch selber ihrer Ansicht zuneige, habe ich es für richtig gehalten, diese Fragmente aufzunehmen, zumal ihr Inhalt wirklich von philosophischem wie überhaupt wissenschaftlichem Belang ist (vgl. insbesondere fr. 11 Diels).

Über Archytas von Tarent aber sei hier nur soviel gesagt, daß dieser Pythagoreer in engen persönlichen Beziehungen zu Platon gestanden hat und daß seine Bedeutung, soweit wir sehen können, hauptsächlich auf dem Gebiet der Mathematik und der physikalischen Mechanik liegt. Sehr charakteristisch für seine ganze Denkweise ist übrigens das sozialpolitische Fragment (fr. 3), da sich auch hierin der Mathematiker offenbart, der inbetreff des Grundbesitzes unter den Bürgern eine Art arithmetischer Gleichheit herstellen möchte.

Was aber Ekphantos als Philosophen betrifft, so sei hier nur angedeutet, daß sich in seinem philosophischen Denken ein eigentümlicher Eklektizismus, genauer, eine sehr merkwürdige Verschmelzung der leukippischen Atom- und der anaxagoreischen Nus-Lehre verrät.

In den ethischen Lehren der anonymen Pythagoreer endlich ist nicht nur ein großer sittlicher Ernst erkennbar, sondern vor allem das alles beherrschende Prinzip des Maßes und der Harmonie. Sehr charakteristisch ist auch ihre Sexualethik, die ebenso modern anmutet wie ihre bedeutsamen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Pädagogik.

PHILOLAOS VON KROTON

Von den Prinzipien

1 Aetius I 3, 10 = 44 A 9:

Der Pythagoreer Philolaos nimmt ⟨als Prinzipien⟩ die Grenze und das Unbegrenzte an.

[1] vgl. zunächst die Anmerkungen bei Diels-Kranz, S. 399 und 406.

2 Proklos zu Platons Timaios I S. 176, 27 Diehl ⟨unter 44 A 9⟩:

Von den göttlicheren ⟨Dingen⟩ werden die geringeren überwältigt und ein einziger Kosmos vollendet, der aus entgegengesetzten ⟨Prinzipien⟩ zusammengefügt ist, der nach der Lehre des Philolaos aus Begrenzendem und Unbegrenztem gebildet ist.

3 (fr. 1 D.):

Die Natur wurde im Kosmos aus Unbegrenztem und Begrenzendem zusammengefügt, sowohl der ganze Kosmos wie auch alle ⟨einzelnen⟩ Dinge in ihm.

4 (fr. 2 D.):

Sämtliche vorhandenen Dinge müssen entweder begrenzend oder unbegrenzt oder ⟨zugleich⟩ begrenzend und unbegrenzt sein. Aber nur unbegrenzt ⟨oder nur begrenzend⟩[1] *können sie nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter Begrenzendem noch aus lauter Unbegrenztem bestehen, so ist klar, daß der Kosmos und die Dinge in ihm sowohl aus Begrenzendem wie aus Unbegrenztem zusammengefügt ist. Das beweisen auch die Verhältnisse in der Wirklichkeit. Denn diejenigen Dinge, die aus Begrenzendem bestehen, begrenzen ⟨auch wirklich⟩, dagegen die, welche aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehen, sind sowohl begrenzend wie nicht begrenzend; dagegen erscheinen die aus Grenzenlosem ⟨auch wirklich⟩ grenzenlos.*[2]

5 (fr. 3 D.):

Wenn alles unbegrenzt wäre, würde es von vornherein überhaupt kein Objekt[3] *der Erkenntnis geben können.*

[1] Ergänzung nach Diels. – [2] vgl. hierzu Diels' Erläuterung: »Grenze (Form) und Unbegrenztheit (Stoff) sind die Prinzipien der wirklichen, d. h. sichtbaren Dinge, die durch die Zahl erfaßt werden« (fr. 3ff.). – [3] τὸ γνωσούμενον, was Wackernagel, Untersuchungen zu Homer S. 216 als Subjekt der Erkenntnis auffaßt; dies erklärt jedoch Kranz mit Recht als sachlich nicht möglich.

I. Zahlenlehre

6 Theon von Smyrna S. 20, 19 Hiller = 44 A 10:

Archytas und Philolaos nennen ohne Unterschied das Eine auch Monade und die Monade Eins.

7 Lukian, Vom Ausgleiten beim Tanz 5 = 44 A 11:

Einige haben auch die »Vierheit«[1] – bei der ihr[2] gewaltigster Eid ist[3] – die nach ihrer Meinung die vollkommenste Zahl, d. h. die Zehnzahl, zustande bringt, als Urgrund der Gesundheit erklärt. Zu diesen gehört auch Philolaos.

8 Jamblich, Theologische Zahlenlehre S. 82, 10 de Falco = 44 A 13:

Speusippos, der Sohn von Platons Schwester Potone, sein Nachfolger als Haupt der Akademie vor Xenokrates, hat aus den stets mit besonderem Eifer gepflogenen pythagoreischen Erörterungen, vor allem aus den Schriften des Philolaos, ein hübsches Büchlein zusammengestellt, dem er den Titel »Von den pythagoreischen Zahlen« gegeben hat.[4] Zuerst behandelt er hierin, vom Anfang bis zur Mitte, eingehend die Zahlen, die sich auf Linien beziehen, und solche, die sich auf Vielecke und allerlei Flächengebilde beziehen, und zugleich solche, die zu festen Körpern in Beziehung stehen; dann spricht er von den fünf Figuren,[5] die den Elementen des Kosmos zugeschrieben werden, sowie über ihre Eigentümlichkeit und ihre gemeinsamen Beziehungen, analoge und nichtanaloge Verhältnisse ⟨zwischen

[1] Die Tetraktis. – [2] Der Pythagoreer. – [3] Dieser lautete: »Nein, bei ihm, der unserem Geschlecht die Vierheit überliefert hat ⟨d. h. Pythagoras⟩, die die Quelle der ewig sprudelnden Natur und ihre Wurzel in sich enthält.« Vgl. hierzu Zeller 505, 1. – [4] s. das fr. 4 des Speusippos, bei P. Lang, De Speusippi Academici scriptis (Bonner Dissertation 1911) S. 53ff. – [5] vgl. Aetius II 6, 5 = 44 A 15: Nach Pythagoras besteht von den fünf mathematischen Körpern aus dem Würfel die Erde, aus der Pyramide das Feuer, aus dem Oktaeder die Luft, aus dem Ikosaeder das Wasser, aus dem Dodekaeder die Kugel des Weltganzen.

ihnen⟩. Danach widmet er die zweite Hälfte seines Buches der Zehnzahl, indem er sie als die natürlichste und vollkommenste von allen Dingen erweist, die gleichsam kunstgemäßes Urbild für die kosmischen Schöpfungen[1] aus sich selber (und nicht ⟨nur⟩ auf Grund unserer Meinungen oder Einfälle)[2] ist und als vollkommenstes Vorbild dem das Weltganze gestaltenden Gott vor Augen steht. Er[3] spricht aber folgendermaßen über sie: »Es ist aber die Zehn die vollkommene Zahl, und mit Recht und ganz natürlicherweise begegnen wir ⟨Menschen⟩ uns in dieser, Griechen und alle Völker, die auf alle mögliche Art zählen, indem wir selber dabei nichts mit Absicht tun. Denn sie hat viele Eigentümlichkeiten, wie das bei einer so vollkommenen Zahl in der Ordnung ist; viele Eigenschaften aber sind ihr nicht spezifisch eigentümlich; sie muß aber ⟨auch⟩ diese als vollkommene Zahl besitzen. Erstens nun muß sie eine gerade Zahl sein, damit in ihr in gleicher Weise die ungeraden und die geraden Zahlen enthalten sind und nicht solche, die Produkte aus ungleichen Faktoren sind. Denn da stets die ungerade Zahl früher als die gerade ist, wird, wenn nicht die schließende Zahl gerade wäre, die andere mehr haben. Sodann muß sie die ersten und unzusammengesetzten[4] und die zweiten und zusammengesetzten in gleicher Weise enthalten. Das aber ist bei der Zehnzahl der Fall, dagegen bei keiner andern Zahl, die kleiner ist als zehn, wohl aber bei einer größeren (wie bei der Zwölf und einigen andern), aber Grundzahl von ihnen ist die Zehnzahl. Und sie hat als erste, die diese Eigenschaft hat, und als die kleinste von denen, die diese Eigenschaft haben, eine gewisse Vollendung, und das ist ihr gewissermaßen eigentümlich, daß in ihr als erster unzusammengesetzte

[1] Die Weltkörper. – [2] Ich lese hier mit Lang S. 54 auf Grund der handschriftlichen Überlieferung θεμένων (statt Diels' Konjektur θεμέλιον, die grammatisch unmöglich scheint). – [3] Speusippos. – [4] Die Primzahlen.

und zusammengesetzte Zahlen in gleicher Anzahl zur Erscheinung kommen.[1]

9 fr. 4:

Und wirklich hat alles, was erkannt wird, Zahl. Denn es ist unmöglich, daß ohne diese irgend etwas im Denken erfaßt oder erkannt wird.[2]

10 fr. 5:

Die Zahl hat zwei eigentümliche Formen, Ungerades und Gerades; eine dritte aber, die aus der Mischung beider entstanden ist, ist das Gerad-Ungerade. Von jeder der beiden Formen gibt es viele Gestalten, die jedes Ding selber andeutet.

11 fr. 8:

Das Eins ist der Urgrund von allem.

12 fr. 11:

Die Wirkungen und das Wesen der Zahl muß man nach der Kraft ermessen, die in der Zehnzahl liegt. Denn sie ist groß, allvollendend und allwirkend und Urgrund und Führer des göttlichen und himmlischen Lebens wie auch des menschlichen. Sie nimmt teil ...[3] *Kraft auch der Zehnzahl. Ohne diese ist alles grenzenlos und undeutlich und dunkel; denn die Natur der Zahl ist erkenntnisspendend und führend und lehrend für jeden bei jedem Dinge, das ihm rätselhaft und unbekannt ist. Denn niemandem wäre irgend etwas von den Dingen deutlich, weder in ihrem Verhältnis zu sich selbst, noch das des einen zum andern, wenn es nicht die Zahl gäbe und ihr Wesen. Nun aber macht diese alle Dinge, indem sie sie in der Seele mit der Wahrnehmung in Einklang bringt, erkennbar und einander entsprechend, gemäß der Natur des »Weisers«,*[4] *indem sie ihnen körperhafte Existenz verleiht und*

[1] Nämlich als »unzusammengesetzte« 1, 3, 5, 7; als »zusammengesetzte« 4, 6, 8, 9. – [2] vgl. fr. 11 D. – [3] Lücke, daher der Sinn des Satzes unklar. – [4] γνώμων, vgl. Newbold, Arch. f. Gesch. d. Philosophie 19 (1906) S. 178.

die Verhältnisse der Dinge, jedes für sich gesondert, scheidet, sowohl der unbegrenzten wie der begrenzten.
Man kann aber die Natur der Zahl und ihre Kraft nicht nur in der Welt der Götter wirksam sehen, sondern auch allenthalben in allen Werken und Reden der Menschen und im Bereich aller technischen Arbeiten und in der Musik. Die Natur der Zahl läßt keine Täuschung zu, ebensowenig die Harmonie. Denn diese[1] ist ihnen fremd. Täuschung und Neid liegen in der Natur des Unbegrenzten und Unerkennbaren und Vernunftlosen.
Täuschung dringt unter keinen Umständen in die Zahl ein; denn Täuschung ist ihrer Natur feindlich und verhaßt; die Wahrheit aber ist dem Geschlecht der Zahl eigen und angeboren.

13 Jamblich, Theologische Zahlenlehre S. 74, 10 de Falco ⟨aus Nikomachos⟩ = 44 A 12:

Philolaos aber sagt, daß die mathematische Größe, die dreigeteilt ist,[2] in der Vierzahl ⟨gegründet sei⟩; Qualität und Farbe, wie es die Natur gezeigt hat, in der Fünfzahl, die Beseelung in der Sechszahl; Vernunft, Gesundheit und das von ihm sogenannte »Licht« in der Siebenzahl. Und dann sagt er, daß Liebe und Freundschaft und Rat und Absicht auf Grund der Achtzahl den Dingen zugeteilt worden seien.

II. Von der Harmonie

14 (= fr. 6 D.):

Mit der Natur und der Harmonie verhält es sich folgendermaßen: das Wesen der Dinge, das ewig ist, und die Natur selber erfordert göttliche und nicht menschliche Erkenntnis, um so mehr, als es unmöglich wäre, daß irgend etwas von den vorhandenen Dingen von uns wenigstens erkannt werden könnte, wenn nicht das Wesen der Dinge zugrunde läge, aus

[1] Die Täuschung. – [2] Nach Linien, Flächen und Körpern.

denen sich der Kosmos gebildet hat, sowohl der begrenzenden wie der unbegrenzten. Da aber die ⟨beiden⟩ zugrunde liegenden Prinzipien nicht gleich und nicht verwandt waren, so wäre es unmöglich gewesen, daß aus ihnen ein Kosmos entstand, wenn nicht die Harmonie hinzugetreten wäre, auf welche Weise auch immer diese zustande gekommen sein mag. Das Gleiche und Verwandte nun bedurfte der Harmonie nicht; dagegen mußte das Ungleiche, nicht miteinander Verwandte und nicht in gleicher Weise Geordnete durch eine solche Harmonie zusammengeschlossen werden, durch die es in einem Kosmos festgehalten werden sollte.

»Die Größe der Harmonie (Oktave 1:2) umfaßt die Quarte (3:4) und Quinte (2:3). Die Quinte aber ist um einen Ganzton (8:9) größer als die Quarte. Denn von der Hypáte (E) bis zur Mése (A) ist eine Quarte, von der Mése bis zur Néte (E) eine Quinte, von der Néte bis zur Trite (H) eine Quarte, von der Trite (H) zur Hypáte (E) eine Quinte. Zwischen Trite (H) und Mése (A) liegt ein Ganzton. Die Quarte aber hat das Verhältnis 3:4, die Quinte 2:3, die Oktave 1:2. So besteht die Oktave aus 5 Ganztönen und 2 Halbtönen, die Quinte aus 3 Ganztönen und einem Halbton, die Quarte aus 2 Ganztönen und einem Halbton.«[1]

15 fr. 10:[2]

Harmonie ist Vereinigung des Vielgemischten und Eintracht des Zwieträchtigen.

Kosmologie

16 fr. 7:

Das zuerst Zusammengefügte, das Eins, in der Mitte der Kugel[3] wird »Herd« genannt.

[1] Übersetzung dieses (in Anführungszeichen gesetzten) Absatzes, der augenscheinlich mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängt, nach Diels. – [2] Die Autorschaft dieses Fragmentes (ob von Philolaos) ist zweifelhaft, vgl. Kranz in der Anmerkung. – [3] Der Weltkugel. Mit dem »Eins« ist das Zentralfeuer gemeint. »Herd« wurde es offenbar als Mittelpunkt des Weltganzen genannt.

17 Aetius II 7, 7[1] = 44 A 16:

Philolaos behauptet, daß das Feuer in der Mitte[2] um den Mittelpunkt ⟨der Welt⟩ herum liege; er nennt es »Herd des Weltganzen«[3] und »Haus des Zeus« und »Mutter und Altar der Götter« und »Zusammenhalt und Maß der Natur«.[4] Und außerdem nimmt er ein zweites Feuer an, das zuoberst ⟨die Welt⟩ umgibt.[5] Von Natur zuerst aber sei die Mitte; um diese kreisten zehn göttliche Körper: ⟨nach der Fixsternsphäre⟩,[6] die fünf Planeten,[7] danach die Sonne, unter dieser der Mond, unter ihm die Erde, unter ihr die Gegenerde, und nach all diesem käme das Feuer,[8] das die Stelle des Herdes im Mittelpunkt ⟨der Welt⟩ einnähme. – Den obersten Teil des Umgebenden nun, in dem die Reinheit der Elemente sei, nennt er Olympos; das Reich unterhalb der Bahn des Olympos aber, in dem die fünf Planeten mit Sonne und Mond ihren Platz erhalten hätten, Kosmos; die Region unter diesen aber, unterhalb des Mondes und in der Umgebung der Erde, in der das Reich des den Wechsel liebenden Werdens sei, Himmel. Und von den Dingen in der Höhe, die dem Bereiche der Ordnung angehörten, entwickele sich die Weisheit, dagegen von der Unordnung in der Sphäre des Werdens die »Tugend«; jene sei vollkommen, diese unvollkommen.[9]

18 Aetius III 11, 3 ⟨aus Theophrast⟩ = 44 A 17:

Der Pythagoreer Philolaos setzt das Feuer in der Mitte an (denn dies sei der Herd des Weltganzen), zu zweit die Gegenerde, zu dritt die ⟨von uns⟩ bewohnte Erde, die ⟨jener⟩ gegenüberliege und sich zugleich mit der[10] Gegenerde herumbewege. Infolgedessen würden auch die ⟨We-

[1] »Vermutlich Theophrast im Poseidonios-Excerpt« (Diels). – [2] Das Zentralfeuer. – [3] vgl. Nr. 16. – [4] vgl. Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Leipzig 1916), S. 119 und 124. – [5] Den Fixsternhimmel. – [6] Ergänzung von Diels. – [7] Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus. – [8] Das Zentralfeuer. – [9] vgl. Pfeiffer a. O. 28. – [10] Ich ergänze σὺν vor τῇ ἀντίχθονι.

sen⟩ auf jener von den ⟨Menschen⟩ auf dieser nicht gesehen.

19 Vgl. Aetius II 4, 15 und Stobaeus, Eklogen I 21, 6 d[1] ⟨unter 44 A 17⟩:

Die Leitung ⟨der Welt⟩ befinde sich in dem Zentralfeuer, das der weltbildende Gott wie einen Kiel der Kugel des Weltganzen als feste Grundlage gab.

20 Aetius II 20, 12 = 44 A 19:[2]

Der Pythagoreer Philolaos erklärte die Sonne für einen glasartigen ⟨Körper⟩, der den Widerschein des Feuers im Kosmos aufnähme, uns aber das Licht und die Wärme übermittele, so daß es in gewissem Sinne zwei Sonnen gäbe, die feurige ⟨Substanz⟩ am Himmel und das von dieser herrührende, durch eine Art Spiegelung erzeugte, feuerartige ⟨Scheingebilde⟩, falls man nicht etwa noch als dritte die von dem Spiegel ausgehende Strahlung rechnen will, die sich vermittels einer Reflexion zu uns verbreitet. Denn auch diese nennen wir Sonne, gleichsam das Bild eines Bildes.

21 Aetius II 30, 1 = 44 A 20:

Einige Pythagoreer, zu denen auch Philolaos gehört, behaupten, der Mond scheine erdartig zu sein, weil er, wie unsere Erde, ringsum bewohnt würde, jedoch von größeren und schöneren Lebewesen und Pflanzen.[3] Denn die Lebewesen auf ihm seien fünfzehnmal so groß ⟨wie bei uns⟩; sie sonderten keinerlei Ausscheidungen aus sich ab, und der Tag ⟨dort⟩ sei ebenfalls fünfzehnmal so lang ⟨wie bei uns⟩.

22 Diogenes Laertius VIII 84 = 44 A 1:

⟨Philolaos⟩ ist der Meinung, daß alles zufolge der Notwendigkeit und der Harmonie geschieht, und er zuerst habe

[1] Aus Theophrast, vermittelt durch Poseidonios. – [2] vgl. hiermit 31 A 56 (Empedokles), oben S. 210 Nr. 69. – [3] vgl. Pfeiffer a. O. 28, 3.

behauptet, daß sich die Erde im Kreise bewege; andere sagen, das habe Hiketas von Syrakus[1] behauptet.

23 Aetius III 13, 1f. = 44 A 21 ⟨von der Bewegung der Erde⟩:

Die andern Philosophen lehren, daß die Erde in ihrer Ruhelage verharre; der Pythagoreer Philolaos aber behauptet, daß sie sich im Kreise um das Feuer[2] bewege, und zwar in einem schiefliegenden Kreise, in ähnlicher Weise wie Sonne und Mond.

24 Censorin 18, 8 = 44 A 22:

Es gibt auch ein »Jahr« des Pythagoreers Philolaos, das aus 69 ⟨gewöhnlichen⟩ Jahren besteht; in diesem gibt es 21 Schaltmonate.

25 Censorin 19, 2 = 44 A 22:

Philolaos lehrte, daß das natürliche Jahr 364½ Tage hätte.

26 Aetius II 5, 3 = 44 A 18:

Philolaos behauptete, es gäbe einen zweifachen Untergang des Kosmos, den einen durch Feuer, das sich vom Himmel ergieße, den anderen durch Wasser vom Monde, das sich infolge der Umdrehung des Gestirns[3] ergossen hätte. Und die Ausdünstungen von diesem[4] seien die Nahrung des Kosmos.

Psychologie

27 fr. 14:

Es bezeugen auch die alten Theologen und Seher, daß die Seele infolge gewisser Strafbestimmungen mit dem Leibe zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist.

[1] vgl. über diesen unten S. 486. – [2] Das Zentralfeuer. – [3] Ich lese ἀστέρος statt des unmöglichen ἀέρος. – [4] Ich lese τούτου statt τούτων und beziehe es auf das »Mondwasser«.

28 fr. 15:

Wir Menschen sind in einer Art Gefängnis und nur eins von den Besitztümern der Götter.[1]

29 Macrobius, Traum des Scipio I 44, 19 = 44 A 23:

Pythagoras und Philolaos erklärten die Seele für eine Harmonie.

30 Aristoteles, Von der Seele I 4. 407 b 27ff. = 44 A 23:

Es ist auch noch eine andere Meinung von der Seele überliefert; ... denn man behauptet, sie sei eine Art Harmonie. Denn auch die Harmonie sei eine Mischung und Vereinigung entgegengesetzter ⟨Kräfte⟩ und der Körper sei aus entgegengesetzten ⟨Stoffen⟩ zusammengesetzt.[2]

Zur Erkenntnislehre[3]

31 Sextus Empiricus III 192 = 44 A 29:

Die Pythagoreer lehren, der Logos sei der Maßstab der Erkenntnis, freilich nicht der allgemeine ⟨Logos⟩, sondern der sich aus ⟨der Beschäftigung mit⟩ den Wissenschaften ergebende, wie auch Philolaos behauptete, und als Betrachter der Natur des Weltalls besitze er eine gewisse Verwandtschaft mit dieser, da ja das Gleiche vom Gleichen infolge seiner Natur erkannt werde.[4]

[1] Auf diese Auffassung gründete sich das schon altpythagoreische Verbot des Selbstmordes. (Vgl. die Stellen bei Diels unter fr. 15.) – [2] vgl. hiermit die ganz ähnliche pythagoreische Lehre bei Platon, Phaidon 86 B C und dazu Nestle bei Zeller I 440. – Wenn wirklich in Nr. 29 und 30 die echte Lehre des Philolaos vorliegt, dann ist schwer abzusehen, wie sich damit die in Nr. 27 und 28 zugrundeliegende mystische Anschauung von der Seele verträgt. Denn diese setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus, während die Lehre von der Seele = Harmonie aus entgegengesetzten Kräften (oder Stoffen) des Körpers diese ausschließt. – [3] vgl. auch oben Nr. 11. – [4] Dieser Bericht scheint stoisch gefärbt zu sein. Es klingt auffallend an die Gedanken in der pseudoaristotelischen Schrift »Von der Welt« c. 1 an.

Zur Ethik

32 fr. 9:

... von Natur und nicht durch ⟨menschliche⟩ Satzung.[1]

33 fr. 16 ⟨Aristoteles, Eudemische Ethik II 8. 1225 a 30ff.⟩:

... Daher sind auch gewisse Vorstellungen und Leidenschaften nicht in unserer Gewalt und ebensowenig ⟨gewisse⟩ Handlungen, die wir infolge solcher Vorstellungen und Gedanken begehen, sondern, wie Philolaos sagte, *»es gibt gewisse Gedanken, die stärker sind als wir«.*

ARCHYTAS VON TARENT[2]

1 fr. 1[3] ⟨aus Nikomachos, Einführung in die Zahlenlehre I 3, 4 S. 6, 16 Hoche⟩

Schöne Erkenntnisse scheinen mir die Mathematiker gewonnen zu haben, und es ist kein Wunder, daß sie über die einzelnen Dinge, so wie sie wirklich sind, die richtige Einsicht haben. Denn da sie über die Natur des Weltganzen die richtige Erkenntnis gewonnen haben, war es nur natürlich, daß sie auch über die Beschaffenheit der einzelnen Dinge die rechte Einsicht gewannen. Daher haben sie uns denn auch über die Schnelligkeit der Gestirne und ihre Auf- und Untergänge eine klare Erkenntnis überliefert und ebenso über Geometrie, Arithmetik und Sphärik und nicht zum wenigsten über Musik. Denn diese Wissenschaften scheinen verschwistert zu sein. Denn sie haben es mit den beiden verschwisterten Urgestalten des Seienden[4] *zu tun ...*

[1] Dieser Gegensatz (φύσει – νόμῳ) tritt zuerst in dem Zeitalter der griechischen Aufklärung (5. Jahrhundert v. Chr.), in dem ja auch Philolaos gelebt hat, auf (vgl. im Kapitel »Die Sophistik«). In welchem Zusammenhang ihn aber Philolaos gebraucht hat, wissen wir nicht. – [2] vgl. auch oben unter Philolaos Nr. 3. – [3] Aus der Anführung bei Nikomachos ergibt sich, daß dies Stück der Eingang von Archytas' »Harmonik« ist. – [4] Zahl und Größe sind gemeint.

2 fr. 4 ⟨aus Stobaeus I pr. 4 S. 18, 8 W.⟩:

Und es scheint sich die Arithmetik hinsichtlich der Erkenntnis von den andern Wissenschaften wesentlich zu unterscheiden, aber auch von der Geometrie, da sie deutlicher ⟨als diese⟩ darzulegen vermag, was sie will ...[1] *und wo wieder die Geometrie am Ende ist, da bringt din Arithmetik Beweise zustande und auch die Darlegung über die Formen, wenn es denn eine Wissenschaft von den Formen gibt ...*[2]

3 fr. 3 ⟨aus Stobaeus Fl. IV 1, 139 H.; der erste Absatz auch bei Jamblich, Von der allgemeinen mathematischen Wissenschaft 11 S. 44, 10 Festa, aus Archytas' Schrift, Von der Mathematik⟩:

Man kann nur zum Wissen gelangen, indem man das, was man nicht weiß, entweder von einem anderen lernt oder selber findet. Das Erlernen erfolgt von seiten eines andern und mit fremder Hilfe, das Finden dagegen durch einen selber und aus eigener Kraft. Finden aber ohne Suchen ist schwer und selten; wenn man aber sucht, ist es aussichtsvoll und leicht; wenn man aber nicht zu suchen versteht, ist es[3] *unmöglich.*

4:[4]

Zwietracht versöhnt es, Eintracht fördert es, wenn vernünftige Erwägung gefunden wird. Denn dann ist von Übervorteilung[5] *keine Rede mehr, sondern es herrscht Gleichheit. Denn dadurch verständigen wir uns über unsere gegenseitigen Verpflichtungen. Daher nehmen auf Grund solcher Verständigung die Armen von den Vermögenden, und die Reichen geben den Bedürftigen, indem beide des Glaubens sind, daß sie dadurch das Gleiche haben werden. Indem sie so*

[1] Lücke. Als Sinn ergänzt Diels: »Denn die Geometrie beweist, wo die andern Künste im Stich lassen.« – [2] Hier bricht leider das Fragment ab. – [3] Das Finden nämlich. (Die Übersetzung bei Diels-Kranz ist augenscheinlich unrichtig.) – [4] Zu diesem Stück, das in unseren Handschriften unmittelbar auf das Vorhergehende folgt, sagt Diels treffend: »Anschluß an das Vorige ist unwahrscheinlich. Für den Ursprung aus derselben Quelle aber spricht, wie Blaß bemerkt, der gorgianische Stil in beiden.« – [5] Der einen Partei.

Richtschnur und Hemmschuh der Ungerechten ist, veranlaßt sie diejenigen, die richtig abzuwägen verstehen, ihr Unrecht nicht auszuführen, indem sie sie überzeugt, daß sie nicht verborgen bleiben können, wenn sie zur Abrechnung kommen. Diejenigen aber, die das nicht verstehen, hindert sie, ⟨ferner⟩ Unrecht zu tun, indem sie offenbar macht, daß eben hierin ihr Unrecht liegt.

HIKETAS und EKPHANTOS VON SYRAKUS

1. HIKETAS

1 Cicero, Academica priora II 123 = V. S. 50 Nr. 1:

Wie Theophrast sagt, ist Hiketas von Syrakus der Ansicht, daß der ⟨Fixstern-⟩ Himmel sowie Sonne, Mond und Sterne[1] wie überhaupt die ganze Welt in der Höhe stillsteht und sich außer der Erde kein Weltkörper bewegt. Da diese sich mit größter Schnelligkeit um ihre Achse drehe, würden dadurch genau alle dieselben Erscheinungen[2] verursacht, wie es der Fall sein würde, wenn die Erde stillstände und sich der Himmel bewegte.

2 Aetius III 9, 1 f. = V. S. 50 Nr. 2:

Thales und seine Nachfolger sind der Ansicht, daß es nur diese eine Erde gibt; dagegen nimmt der Pythagoreer Hiketas zwei an, nämlich unsere Erde und die Gegenerde.

2. EKPHANTOS

1 Hippolytos I 15 = V. S. 51 Nr. 1:[3]

Ein gewisser Ekphantos aus Syrakus behauptete, es sei unmöglich, eine wahre Erkenntnis von den Dingen zu ge-

[1] d. h. die Planeten. – [2] Am Himmel. – [3] Diels bemerkt, daß Hippolytos in seiner Darstellung den Ekphantos zwischen Xenophanes und Hippon stellt (doch offenbar in zeitlicher Hinsicht). Schon hiernach muß Ekphantos noch dem 5. Jahrhundert v. Chr. angehören.

winnen, wohl aber, sie abzugrenzen[1] – als Ausdruck seiner Meinung ⟨von ihnen⟩. Die Urkörper aber seien unteilbar, und es gäbe drei Unterschiede unter ihnen: Größe, Gestalt und Kraft; aus ihnen entständen die wahrnehmbaren Dinge. Ihre[2] Menge sei begrenzt und nicht[3] unendlich. Es bewegten sich aber die Körper[4] weder infolge von Schwere noch von ⟨äußerem⟩ Anstoß, sondern infolge göttlicher Kraft, die er Vernunft und Seele nennt. Das Abbild dieser nennt er die Welt; daher sei sie infolge der göttlichen Kraft kugelförmig geworden.
Die Erde aber, die Mitte der Welt, bewege sich um ihr eigenes Zentrum, ⟨von Westen⟩ nach Osten.

2 Aetius I 3, 19 = V. S. 51 Nr. 2:

Ekphantos aus Syrakus, einer von den Pythagoreern, erklärt, daß ⟨die Prinzipien⟩ aller ⟨sichtbaren⟩ Dinge die unteilbaren Körper und das Leere wären. Denn er hat zuerst die pythagoreischen Monaden für körperlich[5] erklärt.

3 Aetius II 1, 2 = V. S. 51 Nr. 3:

Thales, Pythagoras, Empedokles, Ekphantos und Parmenides lehren nur eine Welt.

4 Aetius II 3, 3 = V. S. 51 Nr. 4:

Ekphantos behauptete, die Welt bestehe aus Atomen, würde aber von einer Vorsehung[6] regiert.

5 Aetius III 13, 3 = V. S. 51 Nr. 5:

Herakleides vom Pontus und der Pythagoreer Ekphantos behaupten, daß sich die Erde bewege, freilich nicht von ihrem Standort aus durch den Weltenraum, sondern sie drehe sich wie ein Rad um ihre Achse, von West nach Ost, um ihren eigenen Mittelpunkt.

[1] Zu definieren? – [2] Die der Urkörper ⟨= Atome⟩. – [3] Ich lese mit Roeper καὶ οὐκ (statt des sinnlosen καὶ τοῦτο). – [4] d. h. die Atome. – [5] = stofflicher Natur. – [6] Stoische Formulierung; von »Vorsehung« hat Ekphantos sicher noch nicht gesprochen.

ANONYME PYTHAGOREER

A. Kosmologie

1 **Aristoteles, Vom Himmel II 13. 293 a 18ff. = 58 B 37:**

Während die meisten ⟨Physiker⟩ der Meinung sind, daß die Erde im Mittelpunkt ⟨der Welt⟩ liege, sind die italischen Philosophen, die sogenannten Pythagoreer, entgegengesetzter Ansicht. Denn sie behaupten, in der Mitte befinde sich das Feuer; die Erde dagegen, die einer der Sterne sei, bewege sich im Kreise um die Mitte und verursache ⟨so⟩ Tag und Nacht. Sie konstruieren auch eine andere Erde, die der unsrigen gegenüberliegt, die sie »Gegenerde« benennen, indem sie ihre Hypothesen und Kausalerklärungen nicht im Hinblick auf ⟨wirkliche⟩ Himmelserscheinungen suchen, sondern vielmehr die Himmelserscheinungen in Rücksicht auf gewisse eigene Theorien und Lehrmeinungen an den Haaren herbeizerren und versuchen ⟨die Erscheinungen mit ihren Theorien gewaltsam⟩ in Übereinstimmung zu bringen. Es dürfte aber auch vielen anderen Denkern einleuchten, daß man den Platz in der Mitte des Weltalls nicht der Erde zuweisen darf, ⟨d. h. solchen⟩ die sich ihre Überzeugung nicht auf Grund der ⟨wirklichen⟩ Himmelserscheinungen zu bilden suchen, sondern auf Grund rein theoretischen Denkens. Denn sie meinen, es zieme sich, daß das Wertvollste den wertvollsten Platz einnehme; es sei aber das Feuer wertvoller als die Erde, die Grenze als der Zwischenraum; der äußerste Umfang aber und die Mitte seien die Grenze.

2 **Aristoteles, ebenda 293 b 1ff.:**

Die Pythagoreer bringen ferner als Grund für ihre Ansicht vor, daß es in der Ordnung sei, daß das maßgebende ⟨Prinzip⟩ des Ganzen vor allem andern bewacht wird. Ein sol-

ches aber sei die Mitte. Diese nennen sie ⟨daher⟩ »Wache des Zeus«, das Feuer nämlich, das diesen Platz einnimmt, als wenn der Ausdruck »die Mitte« so ohne weiteres gebraucht würde, sowohl für die Mitte der Größe[1] wie der Sache und der Natur. Aber wie bei den Lebewesen das Zentrum des Lebewesens und das ⟨seines⟩ Körpers nicht dasselbe ist, so muß man – und in noch höherem Grade – annehmen, daß es auch beim ganzen Kosmos der Fall ist.

3 Vgl. hierzu Simplicius 511, 26ff. H.:

Sie behaupten, daß in der Mitte des Weltalls das Feuer sei; daß sich aber um die Mitte die Gegenerde bewege, die ebenfalls Erde sei, aber Gegenerde genannt werde, weil sie unserer Erde gegenüberliege; nach der Gegenerde aber komme unsere Erde, die sich ebenfalls um die Mitte bewege; nach der Erde aber der Mond (so nämlich berichtet er selber[2] in seiner Schrift von den pythagoreischen Lehren). Die Erde aber sei einer der Sterne und bewege sich um die Mitte und verursache ⟨so⟩ entsprechend ihrer jeweiligen Lage zur Sonne Tag und Nacht. Die Gegenerde aber, die sich um die Mitte bewege und unserer Erde folge, werde von uns nicht gesehen, weil uns der Erdkörper stets den Blick[3] versperre. – Diejenigen von ihnen aber, die in strengerem Sinne diese Auffassungen teilen, nennen Zentralfeuer die weltregierende Kraft, die von der Mitte aus die ganze Erde mit Leben erfüllt und die kalte Region dieser erwärmt. Daher nennen es die einen »Burg des Zeus«, wie Aristoteles selber in seiner Schrift von den Pythagoreern sagt; die anderen »Wache des Zeus«, wie er darin sagt; die anderen »Thron des Zeus«, wie andere behaupten. Einen Stern aber nannten sie die Erde, in der Erkenntnis, daß auch sie ein Werkzeug der Zeit sei. Ist sie doch die Ursache

[1] d. h. eines Raumes oder eines Körpers, der Größe hat. – [2] Aristoteles (fr. 204 R.). – [3] Den Ausblick nach der anderen (uns entgegengesetzten) Seite der Erde.

von Tag und Nacht. Denn Tag bewirkt der Teil von ihr, der nach der Sonne zu liegt und von ihr beschienen wird, Nacht dagegen der Teil von ihr, der im Kegel des von ihr verursachten Schattens liegt.
Gegenerde aber nannten die Pythagoreer den Mond[1] wie auch »ätherische Erde«.

4 **Aristoteles, Metaphysik I 5. 985 b 23ff. = 58 B 4:**

Unter diesen nun und vor diesen[2] haben sich zuerst die sogenannten Pythagoreer mit der Mathematik beschäftigt und diese gefördert, und da sie in dieser zu Hause waren, kamen sie zu der Überzeugung, daß die Prinzipien dieser überhaupt die Prinzipien aller Dinge seien. Da nun unter diesen[3] die Zahlen ihrer Natur nach an erster Stelle stehen, sie aber in den Zahlen viele Gleichnisse für das, was ist und geschieht, zu erkennen glaubten, mehr als im Feuer oder der Erde oder dem Wasser, so meinten sie, daß ein bestimmtes Zahlenverhältnis mit der Gerechtigkeit identisch sei, ein anderes mit der Seele und dem Geist, ein anderes mit dem rechten Augenblick und daß von den anderen Dingen sozusagen ein jedes in einem ähnlichen Verhältnis stände. Da sie ferner erkannten, daß die Verhältnisse und Gesetze der musikalischen Harmonie auf Zahlen beruhten und da überhaupt alle anderen Dinge ihrer ganzen Natur nach den Zahlen zu gleichen schienen, die Zahlen aber die ersten Prinzipien der ganzen Natur seien, so glaubten sie, daß die Elemente der Zahlen auch die Elemente aller Dinge wären und daß die ganze Welt Harmonie und Zahl wäre. Und alles, was sie unter den Zahlen und den ⟨musikalischen⟩ Harmonien in Übereinstimmung mit den Erscheinungen und Teilen des Himmels und der gesamten Welt-

[1] Von Pythagoreern, die den Mond als »Gegenerde« bezeichnet hätten, ist uns sonst nichts bekannt. Liegt hier ein Mißverständnis des Simplicius vor? – [2] Leukipp und Demokrit. – [3] Unter den Prinzipien der Mathematik.

einrichtung aufzeigen konnten, das brachten sie zusammen und suchten eine harmonische Beziehung festzustellen. Und wenn sich dann irgendwo eine Lücke[1] zeigte, dann trachteten sie krampfhaft danach, daß ihr ganzes System als ein großer Zusammenhang erschiene. Ich will dafür ein Beispiel geben. Da sie meinen, daß die Zehnzahl die vollkommene Zahl ist und die gesamte Natur aller Zahlen in sich befaßt, so behaupten sie, daß auch die sich am Himmel bewegenden ⟨Weltkörper⟩ zehn seien; da aber nur neun zu sehen sind, so erfinden sie als zehnten die Gegenerde. Ich habe hierüber an anderer Stelle genauer gesprochen.

5 Aristoteles, Vom Himmel II 13. 293 b 18ff. = 58 B 37 a:

Alle Forscher, die der Meinung sind, daß die Erde nicht in der Mitte der Welt liege, behaupten, daß sie sich im Kreise um deren Mittelpunkt bewege, und nicht nur sie, sondern auch die Gegenerde.

Sphärenharmonie

6 Aristoteles, Vom Himmel II 9. 290 b 12ff. = 58 B 35:[2]

Hieraus ergibt sich, daß auch die Behauptung, es würde durch die Bewegungen der Gestirne eine musikalische Harmonie verursacht, da die hierdurch entstehenden Töne einen Zusammenklang ergäben, hübsch und scharfsinnig von ihren Urhebern aufgestellt ist; aber das Richtige trifft sie durchaus nicht. Es scheint nämlich einigen Denkern eine notwendige Folge zu sein, daß infolge der Bewegungen

[1] In den von ihnen statuierten Zusammenhängen zwischen den Zahlenverhältnissen und den Dingen der sichtbaren Welt. – [2] vgl. zu dieser berühmten pythagoreischen Lehre übrigens schon Platon, Staat X 616 Dff. – Aristoteles spricht auch an anderer Stelle, wenn auch nur kurz, hierüber (Metaphysik I 5. 985 b 23ff. = 58 B 4. s. oben Nr. 4). Im übrigen zur Sache Zeller I 537ff.

so gewaltiger Körper ein Geräusch entsteht. Denn das ist ja schon bei Körpern hier auf Erden der Fall, die doch weder das gleiche Volumen haben noch sich mit solcher Schnelligkeit bewegen. Wo sich aber Sonne und Mond, ferner eine solche Menge so gewaltiger Gestirne mit solch rasender Geschwindigkeit bewegten, da müßte unbedingt ein Geräusch von einer über alle Begriffe gehenden Stärke verursacht werden. Das nehmen sie an und ebenso, daß die Schnelligkeiten infolge der ⟨verschiedenen⟩ Entfernungen ⟨der Gestirne vom Mittelpunkt des Kosmos⟩ den Zahlverhältnissen der musikalischen Harmonie entsprechen. Daher behaupten sie, daß durch den Kreislauf der Gestirne eine musikalische Harmonie von Tönen verursacht wird. Da es aber unbegreiflich erschien, daß wir diesen Klang nicht hören, so erklären sie, das komme daher, daß wir gleich von Geburt an diesen Klang hörten, so daß er uns gar nicht zum Bewußtsein käme (durch den Unterschied von der ihm entgegengesetzten Stille). Denn die Unterscheidung von Geräusch und Stille sei durch den Unterschied beider voneinander bedingt, so daß gerade so wie die Kupferschmiede infolge der ständigen Gewöhnung den Schall ihres Hammers gar nicht mehr hören, auch den Menschen ⟨gegenüber den kosmischen Geräuschen⟩ dasselbe widerfährt.

7 Vgl. auch Alexander von Aphrodisias zu Aristoteles, Metaphysik I 5. 985 b 26ff. S. 39, 24ff. H.[1] ⟨der sich hierbei auf Aristoteles' Schrift von den Lehren der Pythagoreer beruft⟩:

Da die Körper, die sich um die Mitte ⟨des Kosmos⟩ bewegen, von dieser in ganz bestimmten Zahlverhältnissen entfernt sind,[2] so verursachen die langsameren von ihnen durch ihre Bewegung einen tieferen, die schnelleren einen hohen Ton, und diese Töne, die entsprechend dem Zahlen-

[1] Nicht bei Diels. – [2] d. h. da ihre Entfernungen vom Weltmittelpunkt in ganz bestimmten Zahlenverhältnissen zueinander stehen.

verhältnis ihrer Entfernungen (von ihrem gemeinsamen Mittelpunkt) erfolgen, bringen infolge dieser ein Geräusch hervor, das eine musikalische Harmonie ist.[1]

B. Der Mensch

—

I. Von der Seele[2]

8 Aristoteles, Von der Seele I 2. 404 a 16 = 58 B 40:

Es scheint aber die Lehre der Pythagoreer dieselbe Bedeutung zu haben.[3] Es behaupten nämlich einige von ihnen, Seele seien die Sonnenstäubchen in der Luft, andere dagegen ⟨hielten für Seele⟩ das diese bewegende Prinzip. Diese Meinung hat sich von ihnen[4] gebildet, weil sie offenbar in ständiger Bewegung sind, auch wenn völlige Windstille herrscht.[5]

9 Aristoteles, Politik VIII 5. 1340 b 18 = 58 A 41:

Daher erklären viele Philosophen die Seele für eine Harmonie;[6] andere behaupten, sie besitze Harmonie.

[1] Zu dieser pythagoreischen Lehre ist es wichtig, an den Satz Zellers (S.540) zu erinnern: »Diese Vorstellung von der Sphärenharmonie stand ohne Zweifel ursprünglich in keiner Beziehung zu dem System der zehn Himmelskörper (worüber oben S. 491), sondern sie bezog sich nur auf die Planeten. Denn aus der Bewegung der zehn Körper hätten sich zehn Töne ergeben; zur Harmonie dagegen gehören, wenn man mit der älteren Harmonik vom Heptachord ⟨der siebensaitigen Leier⟩ ausgeht, sieben, wenn man das Oktachord ⟨die achtsaitige L.⟩ zugrunde legt, acht Klänge...« – [2] Von dieser haben sich in verschiedenen Kreisen der Pythagoreer sehr verschiedene Ansichten entwickelt. – [3] Wie die Lehre des Leukipp und Demokrit von den Seelenatomen. – [4] Von den Sonnenstäubchen. – [5] Die Sonnenstäubchen (= Seele) haben – das ist die Meinung – ihre Bewegung aus sich selbst (sie wurden der Seele bzw. den Seelen offenbar deshalb gleichgesetzt, weil man auch die Seele für das sich selbst bewegende Prinzip hielt, vgl. oben die Lehre des Alkmaion.) – [6] Aus den entgegengesetzten Stoffen (bzw. Kräften) des Leibes. – Vgl. oben die Lehre des Philolaos, auch Platon, Phaidon 86 B C.

10 Aristoteles, Von der Seele I 3. 407 b 20ff. = 58 B 39:

⟨Gewisse Philosophen⟩ versuchen nur, klarzustellen, was das Wesen der Seele ist; über den Leib aber, der sie aufnehmen wird, zerbrechen sie sich nicht weiter den Kopf, als ob es, entsprechend den pythagoreischen Mythen, möglich wäre, daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eingeht.[1]

11 Jamblich, Leben des Pythagoras 85 = 58 C 4:[2]

Die Seele des Menschen geht nur in die Tiere nicht ein, die man opfern darf. Deswegen darf man nur vom Fleisch der Opfertiere essen (d. h. diejenigen, denen das Essen hiervon zusteht), aber von keinem anderen Tier.

II. Ethik

1. Religiöse und ethische Anschauungen

12 Jamblich, Leben des Pythagoras 174ff. = 58 D 3 ⟨aus Aristoxenos' »Aussprüchen des Pythagoras«⟩:

Die Pythagoreer, die das von ihrem Meister gelernt hatten, hielten es für nützlich, von der Gottheit die Überzeugung zu haben, daß es sie wirklich gibt und daß sie zum Menschengeschlecht in einem solchen Verhältnis steht, daß sie auf dieses blickt und sich um dies kümmert. Denn wir Menschen bedürfen einer solchen Aufsicht, der wir uns in keiner Hinsicht zu widersetzen erdreisten. Eine solche aber sei die von der Gottheit ausgehende, wenn anders die Gottheit ein solches Wesen ist, das würdig ist, über das Weltganze zu herrschen. Sie meinten nämlich mit Recht, daß der Mensch von Natur ein zur Überhebung geneigtes Wesen sei, das hinsichtlich seiner Triebe und Begierden und

[1] Aristoteles spielt hier auf die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung an, vgl. Hicks zur Stelle (S. 262 seines Kommentars). – [2] Aus den pythagoreischen »Akusmata«.

seiner sonstigen Leidenschaften schwer zu durchschauen sei. Es bedürfe daher einer solchen Übermacht und Drohung ⟨über sich⟩, von der eine Art Warnung und Ordnung ausgehe. Sie meinten nämlich, es müsse sich ein jeder der in seiner Natur schlummernden Gefahren wohl bewußt sein und ⟨daher⟩ nie die Ehrfurcht und Verehrung gegenüber der Gottheit vergessen, sondern sich stets vor Augen halten, daß die Gottheit auf ihn sieht und das menschliche Treiben beobachtet. – Nächst der Gottheit und den Göttern aber müsse man die meiste Achtung den Eltern und dem Gesetz erweisen und sich als Untertan dieser benehmen, nicht zum Schein, sondern aus innerer Überzeugung. Überhaupt meinten sie, man müsse glauben, daß es kein schlimmeres Übel gäbe als die Anarchie. Denn der Mensch könnte bei seiner Naturanlage nicht gut fahren, wenn er keinen Herrn ⟨über sich⟩ hätte.
Diese Männer hielten es für richtig, den Gewohnheiten und Bräuchen der Väter treu zu bleiben, auch wenn sie etwas schlechter als andere wären. Denn es sei unter keinen Umständen förderlich und heilsam, leichtsinnig von den überlieferten Dingen und Bräuchen abzuspringen und auf Neuerungen erpicht zu sein.

Für die religiöse Grundeinstellung der Pythagoreer ist sehr charakteristisch der Satz bei:

13 **Jamblich, Leben des Pythagoras 83 ⟨unter 58 C 4⟩:**

Man muß Kinder zeugen; denn man muß an seiner Statt Wesen hinterlassen, die die Gottheit ehren.

14 **Jamblich, ebenda 204ff. = 58 D 8:**

Überhaupt berichtet man, daß die Pythagoreer Menschen, denen sie näher bekannt wurden, den Rat gaben, vor der Lust auf der Hut zu sein; denn vor dieser müsse man sich hüten, wenn anders es überhaupt Dinge gäbe, vor denen man sich in acht nehmen müsse. Denn nichts bringe uns

so leicht zu Fall und verleite uns zu Verfehlungen wie gerade diese Leidenschaft. Überhaupt bemühten sie sich, wie es scheint, niemals etwas um der Lust willen zu tun – denn dies Ziel sei insgemein unziemlich und schädlich –; vielmehr müsse man, was immer zu tun sei, tun, indem man dabei vor allem seinen Blick auf das Schöne und Wohlanständige richte und ⟨erst⟩ in zweiter Linie auf das Vorteilhafte und Nützliche. Es bedürften aber diese Dinge einer nicht gewöhnlichen Urteilskraft.

Von der sogenannten körperlichen *Begierde* sollen jene Männer folgendes gesagt haben: Die Begierde selbst sei eine Art Drang der Seele, ein Trieb und Verlangen entweder nach einer gewissen Ersättigung oder nach der Wahrnehmung der Anwesenheit gewisser Dinge oder nach einer etwas empfindenden Verfassung ⟨von Leib und Seele⟩. Es gäbe aber auch Begierde nach den entgegengesetzten ⟨Dingen oder Zuständen⟩, wie z. B. nach Entleerung und dem Nichtvorhandensein ⟨von etwas⟩, wie auch danach, daß man einige ⟨Dinge⟩ nicht wahrnähme. Diese Leidenschaft sei mannigfacher Art und von den Zuständen, die den Menschen beträfen, wohl der vielgestaltigste. Es sei aber die Mehrzahl der menschlichen Begierden von den Menschen selber durch eigene Schuld erworben und verursacht. Daher bedürfe diese Leidenschaft der größten Aufmerksamkeit und Bewachung und nicht geringer Zucht des Körpers. Denn nach Entleerung des Körpers nach Nahrung zu begehren, sei ebenso natürlich wie nach seiner Sättigung wieder nach der erforderlichen Entleerung zu verlangen. Aber nach kunstvoll bereiteter Speise oder nach kunstvoller oder üppiger Kleidung und Lagerstätte oder nach kunstvoller, kostbarer und üppiger Wohnungseinrichtung zu begehren – das sei erst vom Menschen selber ersonnen, und dasselbe gelte vom Hausgerät, von Trinkgefäßen, Dienerinnen und Haustieren, die den Genüssen des Gaumens dienten.

Überhaupt von allen Leidenschaften, die den Menschen betreffen, sei gerade das Wesen dieser am meisten derartig, daß sie nirgends haltmachte, sondern ins Endlose fortginge. Daher müsse man sich gleich von Kindheit an der Heranwachsenden annehmen, damit sie ⟨nur⟩ nach dem begehrten, was not tut, sich aber der nichtigen und überflüssigen Begierden enthielten, indem sie ungestört und rein von solchem Verlangen blieben und eben die Dinge verachteten, die verachtenswert und mit Begierden verflochten wären. Am meisten aber könnte man die nichtigen und schädlichen und überflüssigen und mutwilligen Begierden bei solchen Menschen bemerken, die in Reichtum und Überfluß lebten. Denn nichts sei so abgeschmackt, daß danach nicht die Seele von Knaben, Männern und Frauen solcher Art begehrte.

15 Jamblich, ebenda 196f. = 58 D 6:

Diese Pythagoreer richteten ihr Augenmerk darauf, daß ihr Körper stets in derselben Verfassung wäre und nicht etwa bald mager, bald fett. Denn das hielten sie für ein Zeichen ungleichmäßiger Lebensweise. Aber ebenso beherrschten sie ihre Seelenverfassung: sie waren nicht bald heiter, bald niedergeschlagen, sondern ihr Wesen war ⟨stets⟩ gleichmäßig, von einer gehaltenen Freudigkeit getragen. Sie mieden ⟨daher⟩ Zornausbrüche, Niedergeschlagenheit[1] und Aufregungen. Und es galt bei ihnen als Grundsatz, daß einsichtigen Männern nichts, was Menschen widerfahren könnte, unerwartet kommen dürfe, sondern daß man auf alles gefaßt sein müsse, was nicht im Machtbereich von einem selber läge. Wenn es ihnen aber doch einmal widerfuhr, daß sie in Zorn oder Kummer oder ähnliche Gemütsbewegungen gerieten, dann gingen sie in die Einsamkeit, und dort versuchte ein jeder, mit sich allein ins Gericht gehend, seine Leidenschaft zu meistern und zu heilen.

[1] »Depressionen«.

Es wird aber auch folgendes von den Pythagoreern berichtet: niemals züchtigte einer von ihnen einen Sklaven im Zorn oder wies einen der Freien zurecht, sondern jeder wartete die Wiederherstellung seines seelischen Gleichgewichtes ab. Sie nannten aber die Warnung »Zurechtweisung«. Denn sie suchten Fassung in Geduld zu erringen, indem sie sich schweigend und ruhig verhielten.

2. Sexualethik

16 Jamblich, ebenda 209ff. = 58 D 8:

Man berichtete, daß sie von der Zeugung folgendes sagten. Sie waren überhaupt der Meinung, daß man vor der sogenannten »Frühreife« auf der Hut sein müsse. Denn es brächten weder Pflanzen noch Tiere, die frühreif wären, gute Frucht; es müßte vielmehr erst eine gewisse Zeit vor dem Fruchttragen vergehen, damit aus starken und ausgereiften Körpern Samen und Früchte entständen. Man müßte daher die Knaben und Mädchen in anstrengenden Leibesübungen und den erforderlichen Abhärtungen erziehen und ihnen eine Ernährung angedeihen lassen, die für ein Leben voll Anstrengungen, Selbstzucht und Ausdauer passe. Es gäbe aber viele Dinge im menschlichen Leben, die man besser erst spät kennenlerne; dazu gehöre auch der Geschlechtsverkehr. Es müsse daher der Knabe so erzogen werden, daß er vor Vollendung des zwanzigsten Jahres nicht nach solchem Verkehr begehrte. Wenn er aber dies Alter erreicht habe, dann müsse er nur selten Liebesverkehr pflegen. Das aber würde der Fall sein, wenn Wohlverhalten für etwas Wertvolles und Schönes gelte. Denn Zuchtlosigkeit und Wohlverhalten könnten nicht zugleich in ein und demselben Menschen sein. Man berichtete übrigens, daß von ihnen auch folgende Grundsätze gelobt würden, die schon vorher in griechischen Landen in Geltung waren: weder mit der Mutter noch der Tochter noch

der Schwester zu verkehren, noch in einem Heiligtum noch in der Öffentlichkeit solchen Verkehr auszuüben. Denn es sei schön und segensreich, daß dieser Betätigung möglichst viel Hindernisse in den Weg träten. – Wie es scheint, glaubten jene Männer, daß man die widernatürlichen Zeugungen ebenso unterdrücken müsse wie die aus Frevelmut verübten, und daß man von den naturgemäßen, die im Rahmen von Zucht und Sitte erfolgten, ⟨nur⟩ die als erlaubt gelten lassen müsse, die zu wohlbedachter und rechtmäßiger Kinderzeugung ausgeübt würden. Sie meinten aber, daß die Erzeuger viel Vorsorge für ihre künftigen Abkömmlinge treffen müßten. Die erste und wichtigste Vorsorge aber sei die: sich zur Kinderzeugung durch eine sittsame und gesunde Lebensführung vorzubereiten; man dürfe weder zur Unzeit übermäßig viel essen und trinken noch solche Speisen und Getränke genießen, durch die der Zustand des Körpers verschlechtert würde, noch gar in der Trunkenheit ⟨den Geschlechtsakt ausüben⟩, ganz im Gegenteil. Sie glaubten nämlich, daß aus einer schlechten, mit sich selber in Widerstreit und Aufruhr befindlichen Mischung schlechter Samen erzeugt würde. Sie meinten überhaupt, daß es durchaus die Art eines leichtfertigen und unbedachten Menschen sei, wenn er im Begriff stände, ein Lebewesen zu zeugen und zur Geburt und ins Dasein zu führen, wenn ein solcher nicht mit größter Sorgfalt darauf bedacht wäre, daß der Eintritt der Geborenwerdenden in das Dasein und Leben unter möglichst günstigen Aussichten erfolge, wo sich doch ⟨sogar⟩ die Liebhaber von Hunden mit größter Sorgfalt um die Züchtung von solchen bemühten, damit möglichst taugliche Hunde geboren würden von Eltern, wie sie sein müßten und wann es sein müßte, und die in einem solchen Zustande wären, wie es nötig wäre. Und ebenso verführen die Vogelliebhaber. Und es sei offenbar, daß auch die andern Tierzüchter, die sich um Erzeugung edler Rasse bemühten, die größte Sorgfalt aufwendeten,

daß die Begattungen nicht auf das Geratewohl erfolgten; daß die Menschen dagegen überhaupt keinen Bedacht auf ⟨das Werden ihrer⟩ eigenen Abkömmlinge nähmen, sondern zugleich auf das Geratewohl – wie es sich gerade träfe – in ärgster Leichtfertigkeit ⟨Kinder⟩ zeugten und dann diese mit völliger Gleichgültigkeit fütterten und aufzögen. Denn das sei die stärkste und offenkundigste Ursache der Schlechtigkeit und Minderwertigkeit der meisten Menschen. Denn bei den meisten Menschen erfolge die Kinderzeugung wie beim Vieh auf das Geratewohl. (Solche Grundsätze und Sitten wurden in betreff der Selbstzucht bei jenen Männern, die von alters her die Gebote wie eine Art delphischer Orakel von Pythagoras selber ererbt hatten, in Wort und Tat geübt.)

17 Stobaeus, Eklogen IV 1, 40ff. H. ⟨unter 58 D 4⟩:

Sie behaupteten, man müsse gleich von Kindheit an auch die Nahrung wohlgeregelt zu sich nehmen; sie lehrten ja, daß Ordnung und Gleichmäßigkeit schön und förderlich sei, Unordnung und Ungleichmäßigkeit dagegen häßlich und schädlich.

18 Jamblich, Leben des Pythagoras 231 = 58 D 9:

Rügen und Tadel, die sie »Zurechtweisungen« nannten, meinten sie, müßten die Älteren gegenüber den Jüngeren mit viel Takt und Vorsicht anwenden, und es müßte aus dem Verhalten der Zurechtweisenden viel Liebe und Wohlwollen hervorschimmern. Denn dann sei die Zurechtweisung angemessen und nützlich.

19 Jamblich, ebenda 164ff. = 58 D 1:

Sie glaubten, man müsse im Gedächtnis alles, was gelehrt und gesagt würde, behalten und bewahren und so weit die Kenntnisse und Lehrsätze aufspeichern, wie sie das lernende und im Gedächtnis behaltende ⟨Organ⟩ aufnehmen könnte, weil dieses es ist, durch das man erkennt und in

dem man die Erkenntnis bewahren muß. Sie legten daher dem Gedächtnis großen Wert bei, pflegten es viel zu üben und widmeten ihm viel Sorgfalt, und sie ließen beim Lernen den Schüler nicht eher los, als bis er die ersten Grundlagen des Lernens fest erfaßt hatte. Sie pflegten auch die Wiedererinnerung an das tagsüber Gesprochene. Ein Pythagoreer stand nicht eher von seinem Lager auf, als bis er sich das gestern Geschehene ins Gedächtnis gerufen hatte. Er verfuhr aber bei der Wiedererinnerung folgendermaßen. Er versuchte sich im Geist zu wiederholen, was er zuerst gesagt und gehört oder seinen Hausgenossen, nachdem er aufgestanden, aufgetragen hatte, und was zu zweit und zu dritt. Und ebenso verfuhr er in betreff des weiter folgenden.[1] Und dann suchte er sich wieder zu erinnern, wem er, nachdem er das Haus verlassen hatte, zuerst begegnet war, und wem zu zweit, und was für Worte zwischen ihnen zuerst, zu zweit und zu dritt gewechselt waren, und ebenso verfuhr er bei den übrigen Dingen. Denn er versuchte sich alles im Geist wieder zu vergegenwärtigen, was sich im Lauf des ganzen Tages zugetragen hatte, indem er sich bemühte, sich in der Reihenfolge wieder an die Dinge zu erinnern, wie sie sich im einzelnen zugetragen hatten. Wenn er aber beim Erwachen mehr Muße hatte, versuchte er, sich auch das, was am dritten Tage[2] geschehen war, in derselben Weise wieder ins Gedächtnis zu rufen. Sie suchten das Gedächtnis auch noch weiter zu üben. Denn es gäbe nichts Wichtigeres im Hinblick auf Wissen, Erfahrung und Einsicht als die Fähigkeit des Gedächtnisses.[3]

[1] was darauf erfolgte. – [2] d. h. vorgestern. – [3] Daran, daß sich diese jüngeren Pythagoreer über die Gründe ihrer ethisch-pädagogischen Vorschriften Rechenschaft gaben, ist kein Zweifel. Ob aber die hier genannten Gedächtnisübungen wirklich nur den Zweck hatten, das Gedächtnis zu üben, kann man ernstlich bezweifeln. Vielmehr haben hierbei augenscheinlich auch ethische Motive mitgewirkt, d. h. die Tatsache, daß das allmählich erwachte »Gewissen« dieser Pythagoreer sich über sein Tun und Lassen Rechenschaft zu geben suchte.

ANHANG

Zeichenerklärung

( ) = Zusätze der antiken Autoren selber (zu ihren Berichten).
⟨ ⟩ = Zusätze des Herausgebers zu den antiken Texten.
[ ] = die zitierte Schrift ist unecht, d. h. rührt von einem anderen Verfasser her, als ihre Überschrift besagt.

Abkürzungen

der Titel von häufiger zitierten modernen

wissenschaftlichen Werken:

Zeller = Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, herausgegeben von Prof. Wilhelm Nestle. Teil I, sechste Auflage. Leipzig 1919–1920.

Praechter = Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie des Altertums. Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter, ord. Professor an der Universität Halle. Berlin 1926.

v. Arnim = Die europäische Philosophie des Altertums. Zweite Auflage. Leipzig 1913. (= Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung V.)

Gomperz, G. D. = Griechische Denker I von Theodor Gomperz. Dritte Auflage. Leipzig 1911.

Rohde = Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Von Erwin Rohde. Zweite Auflage. Freiburg i. Br. 1898. (10. Auflage 1925.)

Tannery = Pour l'histoire de la science Hellène. Paris 1887.

Burnet = John Burnet, Early Greek Philosophy. Third edition. London 1920.

Bignone = Ettore Bignone, Empedocle. Torino 1916.

V.S. = Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. I und (teilweise) II. Berlin 1934ff.

Neue Jhb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw., herausgegeben von Johannes Ilberg. Leipzig.

S. B. = Sitzungsberichte.

VERZEICHNIS DER PHILOSOPHEN

Die Heimatstädte vorsokratischer Philosophen sind durch Unterstreichung (Elis) gekennzeichnet.

Stammba

(en

E

**Areios Didymos[32]

E

*Diogenes Laertius[34]

E

Hippol

E†

**Pseudo-Plutarch »Stromateis«[33]

*Fragmentum »De sensu«[23]

Kleitomachos[27] (?)

*Cicero (»Lucullus« 118)

Stoisches E

Phaidros[24]

? ?

**Philodem[25]

Cicero[26]

**Alexander v. Aphrodisias[30]

*Simplikios[31]

Verzeichnis der Abkürzungen: E = Exzerpt (Auszug). – † = Beide Exz
Anmerkungen: [1] Theophrast wird 322 v. Chr. Haupt der peripatetischen »S
nutzt ein stark interpoliertes Exemplar der pseudo-plutarchischen Placita. – [6]
bischer Autor um 1100 n. Chr., schöpft nur indirekt aus Pseudo-Plutarch. – [1
(6. Jahrh. n. Chr.). – [14] Der bekannte Historiker aus der zweiten Hälfte des 4. J
n. Chr. – [18] Somnium Scipionis (4. Jahrh. n. Chr.). – [19] Skeptischer Philoso
Blütezeit um 200 n. Chr.). – [22] = Philo Judaeus, aus Alexandreia (um 40 n. Chr
mungen, ist nur in zwei Handschriften des 14. Jahrhunderts (in P 1921 und in F
I 25–41. – [27] 187–ca. 110 v. Chr. – [28] Refutatio Haeresium, 1. Hälfte des 3. Ja
schen Schriften, dessen Kommentare uns größtenteils erhalten sind (um 200 n.
nur Auszüge, aber sehr wertvolle, aus Theophrasts Werk, stammt etwa aus d

Stammbaum der »Quellen« zur Geschichte der vorsokratischen Philosophie

(entworfen auf Grund der Ergebnisse von Diels, Doxographi Graeci, Berlin 1879)

Theophrast[1] »Meinungen der Physiker«
(in 16 bzw. 18 Büchern)

- E† – **Pseudo-Plutarch »Stromateis«[33]
- E – **Areios Didymos[32]
- *Fragmentum »De sensu«[23]
- Stoisches E – Phaidros[24]
  - ? **Philodem[25]
  - ? Cicero[26]
- E – *Diogenes Laertius[34]
- Kleitomachos[27] (?) – *Cicero (»Lucullus« 118)
- **Alexander v. Aphrodisias[30] – *Simplikios[31]
- E – Hippoltos[28]
- E – Sotion[29]
- **Vetusta Placita[12]** (vor 50 v. Chr.)
  - *Cicero[11]
  - *Philon[22]
  - x – *Philoponos[13]
  - **Aetius** (um 100 n. Chr.)
    - Stobaeus, Ekl. I (5. Jahrh. n. Chr.)
    - *Theodoret[2]
    - *Nemesios[3] – *Meletios[4]
    - **Pseudo-Plutarch, Placita** (um 150 n. Chr.)
      - *Eusebius[5]
      - *Pseudo-Galen[10]
      - *Athenagoras[6]
      - *Achilles[7]
      - *Kyrillos[8]
      - *al Sharastani[9]
  - x – y – z – *Macrobius[18]
  - x – *Ammian[14]
  - *»Homerische Allegorien« – *Vita Homeri
  - *Celsus[15]
  - Varro[16] – *Censorin[17]
  - Ainesidemos[19] – Ungenannter skeptischer Arzt – *Soran[20] – *Tertullian[21]

Verzeichnis der Abkürzungen: E = Exzerpt (Auszug). – † = Beide Exzerpte sind nahe verwandt. – Die mit einem Stern versehenen Autoren sind erhalten. – Die mit zwei Sternen versehenen Autoren sind teilweise erhalten.

Anmerkungen: [1] Theophrast wird 322 v. Chr. Haupt der peripatetischen »Schule«, lebt bis 287 v. Chr. – [2] Um 450 n. Chr. – [3] 4. Jahrh. n. Chr. – [4] De natura hominis (5. Jahrh. n. Chr.). – [5] Lebt etwa von 260 bis 340 n. Chr. Er benutzt ein stark interpoliertes Exemplar der pseudo-plutarchischen Placita. – [6] Supplicatio pro Christianis (an Kaiser Marc Aurel und Commodus) vom Jahre 177 n. Chr. – [7] 3. Jahrh. n. Chr. – [8] Erste Hälfte des 5. Jahrh. n. Chr. – [9] Arabischer Autor um 1100 n. Chr., schöpft nur indirekt aus Pseudo-Plutarch. – [10] Historia philosopha (Zeit nicht näher bestimmbar, vermutlich zwischen 450 und 650 n. Chr.). – [11] Tusculanen, Buch I. – [12] Stoisch gefärbt. – [13] De anima (6. Jahrh. n. Chr.). – [14] Der bekannte Historiker aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. n. Chr. – [15] Zur Zeit des Kaisers Tiberius (14–37 n. Chr.). – [16] Der gelehrte Zeitgenosse Caesars und Ciceros im »Tubero«. – [17] Erste Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr. – [18] Somnium Scipionis (4. Jahrh. n. Chr.). – [19] Skeptischer Philosoph im 1. Jahrh. v. Chr. – [20] Gynäkologe z. Z. des Trajan und Hadrian (Anfang des 2. Jahrh. n. Chr.). – [21] De anima (Tertullian ist geboren um 160 n. Chr.; Blütezeit um 200 n. Chr.). – [22] = Philo Judaeus, aus Alexandreia (um 40 n. Chr.). – [23] Umfangreiches, wörtlich erhaltenes Fragment aus Theophrasts Grundwerk, enthält das Kapitel der vorsokratischen Lehren von den Sinneswahrnehmungen, ist nur in zwei Handschriften des 14. Jahrhunderts (in P 1921 und in F = Laurentianus 87, 20) erhalten. – [24] »Von den Göttern« (um 90 v. Chr. in Rom). – [25] Zeitgenosse Ciceros; »Von der Frömmigkeit«. – [26] De natura deorum I 25–41. – [27] 187–ca. 110 v. Chr. – [28] Refutatio Haeresium, 1. Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr. (mit Ausnahme von Kapitel 1–4). – [29] Verfaßt zwischen 200 und 170 v. Chr. eine Philosophengeschichte. – [30] Berühmter Erklärer der aristotelischen Schriften, dessen Kommentare uns größtenteils erhalten sind (um 200 n. Chr.). – [31] In seinem Kommentar zum ersten Buch von Aristoteles' »Physik«. – [32] Epitome, z. Z. des Tiberius. – [33] Bei Eusebius erhalten (das Stück enthält nur Auszüge, aber sehr wertvolle, aus Theophrasts Werk, stammt etwa aus der Zeit von 150 n. Chr.) – [34] d. h. die doxographischen Stücke in seinem Werk, die eine detaillierte Darstellung nur der physikalischen Lehren geben.

Kröners Taschenausgabe

DEM heutigen Menschen, der zwischen Arbeit und Erholung ine Stunde über sich und die Welt nachdenkt, auf dem Wege zu einer echten und festen Lebensanschauung beizustehen, ihn von Jahr zu Jahr mit neuen Schätzen des Geistes zur Belehrung, Ertüchtigung und Freude zu geleiten, ist das Ziel von Kröners Taschenausgabe. Bloßer Tagesmode und unnützem Wissen gleich abhold, hebt sie aus der Vergangenheit nur Werke herauf, deren Geist in unserer Weltanschauung fortwirkt. Aus der Gegenwart wählt sie das Wesentliche, Leben Schaffende und gibt in klaren Übersichten allmählich ein Gesamtbild der heutigen Welt. Sie veröffentlicht keine Abhandlungen über Werke, sondern die Werke selbst oder faßt deren Wichtiges in sorgfältige Auswahlen zusammen. In jedem Bande unterrichtet eine Einleitung über den Verfasser und sein Werk; den meisten Bänden sind Bildnisse und Abbildungen beigegeben. Die von Kennern mit Liebe bearbeiteten, geschmackvollen und durch ihr schmiegsames Taschenformat überaus handlichen blauen Leinenbände sind seit langem auch zu Geschenkzwecken beliebt. Der Verlag scheut keine Mühe, die Sammlung bei wohlfeilem Preise immer reichhaltiger zu gestalten, und bittet seine Leser auch fernerhin um ihre Mithilfe.

ALFRED KRÖNER VERLAG · STUTTGART

1

ERNST HAECKEL

Die Welträtsel

Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie

Mit Autogramm und 4 Abbildungen. *RM 2.75*

Haeckel selbst hat diese allgemeinverständliche Taschenausgabe seines weltberühmten Hauptwerkes geschaffen, das als die große Zusammenfassung seiner Lehre von der Stofflichkeit alles Lebens und der Beseeltheit der Materie zu einem einheitlichen Weltbild bedeutsam an der Schwelle unseres Jahrhunderts steht. Mit seiner anregenden Kraft und klärenden Eindringlichkeit ist es auch heute noch in unserem Denken mächtig.

2

EPIKTET

Handbüchlein der Moral und Unterredungen

Herausgegeben von Prof. *Heinrich Schmidt*. *RM 1.35*

Diese aus der Antike überlieferte Sammlung von Weisheiten und Lebensregeln des griechischen Philosophen, der als Stoiker von tiefer Religiosität das Heil des Menschen in seiner Gottverwandtschaft erkannte, hat ihre Bedeutung als echtes und rechtes Trostbüchlein durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt.

3

B. CARNERI

Der moderne Mensch

Versuche über Lebensführung

Mit Bildnis. *RM 1.35*

Die Betrachtungen des österreichischen Philosophen und großdeutschen Politikers über Begriffe wie Arbeit, Liebe, Gemeinsinn, Charakter u. a. sind als Zeugnisse der Denkweise um die Jahrhundertwende heute noch wertvoll und anregend zu lesen.

4

MARC AUREL

Selbstbetrachtungen

Neu übertragen und eingeleitet von Prof. Dr. *Wilhelm Capelle*

Mit Bildnis. *RM 2.–*

Das klassische Buch des „Philosophen auf dem Kaiserthron“, das die Ruhe und Unbescholtenheit der Seele gegen alle Anfechtungen des Tages bewahren lehrt, ist hier meisterhaft übertragen und durch eine Einleitung bereichert, welche den historischen Hintergrund des Werkes lebendig verdeutlicht.

5

SENECA

Vom glückseligen Leben

Herausgegeben und eingeleitet von Prof. *Heinrich Schmidt*

Mit Bildnis. *RM 1.70*

Mit seiner in ebenso geistreichen wie tiefgründigen Darlegungen vertretenen Mahnung zu innerer Einkehr, Gottgläubigkeit und Nächstenliebe erweist sich der römische Stoiker als Moralphilosoph von überzeitlicher Geltung.

6

Die vier Evangelien

Deutsch von Prof. *Heinrich Schmidt*

Mit Bildnis. *RM 1.35*

Erst diese moderne, schlichte Übertragung der Evangelien nach den Urtexten ermöglicht ein unmittelbares, von allen kirchlichen Dogmen losgelöstes Erleben ihrer wahren Größe.

7

SAMUEL SMILES

Der Charakter

Deutsch von Prof. *Heinrich Schmidt*

Mit Bildnis. *RM 1.80*

In England sind diese berühmten Essays eines Arztes schon längst Volksbuch geworden, mit dem man die Jugend zu Wahrhaftigkeit und Pflichtgefühl, Fleiß, Mut, Selbstbeherrschung und Lebensart erzieht. Sie sind darum gerade für uns Deutsche aufschlußreich zu lesen und ein Buch von praktischem Nutzen für das Leben.

8

Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit

Deutsch von *Arthur Schopenhauer*

Mit einer Einleitung von Geh. Rat Prof. *Karl Voßler*

Mit Bildnis. Leinen mit Goldaufdruck *RM 1.60*

Diese berühmten Sentenzen des spanischen Jesuitenpaters, den Schopenhauer selbst seinen Lieblingsschriftsteller genannt hat, bilden in der lebendigen und flüssigen Übertragung des großen Deutschen ein einzigartiges und in seiner männlich-kühnen Haltung unvergängliches Vademekum der Weltklugheit.

9

HERBERT SPENCER

Die Erziehung

intellektuell, moralisch und physisch.

Deutsch von Prof. *Heinrich Schmidt*

Mit Bildnis. *RM 1.60*

Die in ihrer Art klassischen pädagogischen Abhandlungen des letzten großen englischen Philosophen vertreten das Erziehungsideal, die Menschen im Einklang mit der Natur und in Kenntnis der gesellschaftlichen Gegebenheiten zu freien Persönlichkeiten heranzubilden, die das Vernünftige, d. h. Naturgemäße, tun.

10

KARL HEINEMANN

Die deutsche Dichtung

Grundriß der deutschen Literaturgeschichte

Neuauflage in Vorbereitung Herbst 1938

Leinen *RM 3.50*

Die bei aller Fülle des dargebotenen Materials immer wieder fesselnde Darstellung und übersichtliche Gliederung haben dieser Literaturgeschichte eine außerordentliche Verbreitung verschafft und sie auch zum bevorzugten Handbuch für Lehrer und Lernende werden lassen.

11

Epikurs Philosophie der Lebensfreude

Von Prof. Heinrich Schmidt

Mit Bildnis. *RM 1.60*

Dieser Band fügt alles Wesentliche an Zeugnissen über die weltphilosophische Persönlichkeit des großen Seelenbeschwichtigers zusammen zu einem strahlenden Bilde edler Menschlichkeit

12

Goethes Faust, erster und zweiter Teil

Mit Bildnis. *RM 1.35*

Goethes mächtigste und tiefste Dichtung, die sein ganzes unvergleichlich reiches Leben durchzieht, ist eine Verklärung des Menschengeistes und des Menschenschicksals überhaupt.

13

HEINRICH SCHMIDT

Philosophisches Wörterbuch

Neuauflage in Vorbereitung Herbst 1938

Leinen *RM 4.50*

Vollständigkeit und Gründlichkeit, treffsichere und anschauliche Definitionen der philosophischen Begriffe und klare Darstellung der Lehren – darin liegt der besondere Wert dieses seit einem Vierteljahrhundert bewährten Wörterbuches.

16

ARTHUR SCHOPENHAUER

Aphorismen zur Lebensweisheit

Herausgegeben von *Rudolf Marx*

Leinen mit Goldaufdruck. *RM 2.–*

Nirgends kommen wir der menschlichen Erscheinung Schopenhauers so nahe wie hier, wo der weltkluge Philosoph die Erfahrungen seines Lebens und seine Einsichten über Lebenssinn und Lebensführung zusammenfaßt zu einem geistvollen Rezeptbuch der Lebensweisheit. Eines der nutzbringendsten Bücher der Welt!

18

WILHELM WUNDT

Die Nationen und ihre Philosophie

Mit Bildnis und Einführung. *RM 2.25*

Der große Psychologe, der das Gesamtgebiet der Philosophie und Psychologie beherrschte wie keiner nach ihm, gibt hier eine meisterhafte Schilderung des Geistes der großen europäischen Völker und ihrer Seelengeschichte vom Mittelalter bis zum Weltkrieg. Eine einzigartige Einführung in das völkerpsychologische Denken.

19/20

KONRAD STURMHOEFEL

Geschichte des deutschen Volkes

Bd. I: Von den Anfängen bis zum Tode Friedrichs des Großen.
Bd. II: Vom Tode Friedrichs des Großen bis zum deutsch-französischen Krieg.

In einem Band gebunden, mit 8 Bildnissen und 2 Zeittafeln. *RM 3.75*

Ein Kenner und Denker, ein politischer Historiker Rankescher und Treitschkescher Prägung gestaltet den gewaltigen Stoff klar, lebendig und erschöpfend. Ausführliche Register und Zeittafeln, die auch die kulturgeschichtlichen Tatsachen berücksichtigen, machen das Werk zu einem besonders praktischen Lese- und Nachschlagebuch.

21

Nietzsches prophetische Worte über Staaten u. Völker

Zusammengestellt von *Elisabeth Förster-Nietzsche*

Mit Bildnis. *RM* 1.–

Aus dieser Zusammenfassung der politischen Partien von Nietzsches Werk wird offenbar, mit wie viel Recht sich dieser Denker als Prophet gefühlt und bezeichnet hat.

22

ERNST HAECKEL

Die Lebenswunder

Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie

Mit Bildnis. *RM 2.70*

Dieser Band ist eine glückliche Ergänzung zu den „Welträtseln", indem Haeckel hier ausführt, was dort nur angedeutet werden konnte, und eine Hauptfrage gesondert behandelt: das Leben. Ursprung und Wesen, seine Gestaltung, die mannigfachen Lebensvorgänge und sein Ende werden im Zusammenhang dargestellt.

23

KARL HEINEMANN

Lebensweisheit der Griechen

Mit 3 Bildnissen. *RM 1.35*

Eine Sammlung von Sentenzen griechischer Denker und Dichter der klassischen und nachklassischen Zeit, die Einblick gibt in die überwältigende Fülle unvergänglicher Gedanken und sich zusammenschließt zu einer tiefen und wahrhaft frommen Lebensweisheit.

24

BARUCH DE SPINOZA

Die Ethik

Deutsch von *Carl Vogl*

Mit Bildnis. *RM 2.50*

Die „Ethik" ist das Hauptwerk des von seinen Rassegenossen verstoßenen jüdischen Philosophen, dessen Lehre von der All-Einheit, von Herder und Goethe ins Deutsche und Mystische übertragen, besonders auf Schelling, Schleiermacher und Hegel gewirkt hat.

25

DAVID FRIEDRICH STRAUSS

Der alte und der neue Glaube

Ein Bekenntnis

Mit neuer Einleitung von Lic. theol. *Hans-Georg Opitz*

RM 2.25

Die Wirkung dieser Schrift des berühmten Theologen war ungeheuer, und ihre Bedeutung zeigt sich gerade in der Gegenwart immer wieder aufs neue. Strauß durchstreift alle Bezirke des geistigen und religiösen Lebens und beantwortet die Frage: Sind wir noch Christen? mit einem sicheren und wohlbegründeten Nein.

26

LUDWIG FEUERBACH

Die Unsterblichkeitsfrage

vom Standpunkt der Anthropologie

Mit Bildnis. *RM 1.60*

Feuerbach wendet sich hier, wie nach ihm Nietzsche, gegen einen Jenseitsglauben, der den Menschen der Erde und seinen mit ihr verbundenen Aufgaben untreu und abwendig machen will. Seine tiefgründige und geistvolle Kritik, diktiert von dem Pathos der Lebenserhöhung und Lebensbereicherung, besitzt darum gerade in der Gegenwart stärkste Bedeutung.

27

LUDWIG FEUERBACH

Das Wesen der Religion

Neu eingeleitet von Prof. Lic. theol. Dr. *Kurt Leese*

Mit einem Bildnis. *RM 2.50*

Diese dreißig Vorlesungen aus den Jahren 1848/49 haben als Kampfschrift klassische Bedeutung erlangt und weittragende Wirkungen auch auf Richard Wagner und Nietzsche ausgeübt. Es ist die klare Absage an eine Religion, die dazu mißbraucht werden konnte, das menschliche Sein zu entrechten. Der überzeitliche Wert dieser geistvollen philosophischen Kritik liegt, wie die Einleitung verdeutlicht, in dem Zwang zu heilsamer Selbstprüfung.

28

CHARLES DARWIN

Die Abstammung des Menschen

Deutsch von Prof. *Heinrich Schmidt*

Mit Bildnis. *RM 2.75*

Darwins Abstammungslehre hat den Anstoß gegeben zu einer auch heute noch nicht abgeschlossenen Umwertung aller Werte, nicht im Bereich der Naturwissenschaft, sondern der gesamten praktischen und theoretischen Philosophie. Niemand sollte über Darwin und den „Darwinismus" urteilen, ohne diese vorzüglich erläuterte Ausgabe seines Hauptwerkes gelesen zu haben.

29

EDUARD VON HARTMANN

Gedanken über Staat, Politik, Sozialismus

Zusammengestellt von *Alma von Hartmann*

2. Auflage. Mit Bildnis. *RM 2.–*

Es ist ein wirkliches Verdienst der Gattin des Philosophen, aus seinen Werken diese Sammlung zusammengestellt zu haben, die weiter greift, als der Titel vermuten läßt. Der Philosoph des „Unbewußten" erscheint hier mit einer auf die Wirklichkeit angewendeten Weisheit und einer Aufgeschlossenheit für alle Dinge, die hoffen läßt, daß seine gerade in letzter Zeit wieder wachsende Würdigung sich weiterhin steigern wird.

30

FRIEDRICH NIETZSCHE

Worte für werdende Menschen

Eine Einführung in seine Werke von *Walter von Hauff*

Mit einem Bildnis. *RM 1.50*

Nietzsche ist überreich an hinreißender Begeisterung, überströmender Lebensfülle und dichterischem Glanz, die im besten Sinne das Herz der Jugend gefangennehmen. Hier wird ihr das Edelste aus seinen Werken dargereicht.

31

LUDWIG FEUERBACH

Pierre Bayle

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit

Mit Bildnis. *RM 1.80*

Die Beschäftigung mit Pierre Bayle, dem Vorkämpfer für Toleranz in religiösen Fragen, führt Feuerbach zu einer überragenden und um ihrer selbst willen gerade heute lesenswerten Kritik aller Theologie.

32

HANS LEISEGANG

Die Gnosis

404 Seiten. Mit 8 Abbildungen. *RM 3.25*

Die religiöse Bewegung, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung als stärkste Rivalin der christlichen Kirche auftrat und noch heute heftig umkämft ist, wird hier von einem hervorragenden Kenner durch Erschließung und Wiedergabe der stark verschütteten und schwer zugänglichen Quellen authentisch und gemeinverständlich dargestellt.

33

DAVID FRIEDRICH STRAUSS

Voltaire

Mit einer Einleitung „Strauß und Voltaire" von *Rudolf Marx*

Mit 9 Abbildungen. *RM 2.50*

Die Voltaire-Biographie von D. F. Strauß ist die deutsche Meisterdarstellung von Leben, Lehre und Leistung des großen Franzosen, des geistigen Beherrschers seines Jahrhunderts. Die überragende Bedeutung des Werkes im Rahmen der europäischen Voltaireforschung verdeutlicht auch die der neuen Ausgabe hinzugefügte Einleitung, in welcher Straußens besonderes Verhältnis zu seiner Aufgabe und die Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit dem Erlebnis Voltaire dargestellt ist.

34

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Über die Religion

Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern

Eingeleitet von Prof. *Hans Leisegang*

Mit Bildnis. *RM 2.–*

Das Wesen der Religion als des unmittelbaren Gefühls vom Unendlichen und seiner selbständigen Fähigkeit des Menschen hat kein Theologe tiefer gefühlt und in schönere Worte gefaßt als Schleiermacher.

35

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Reden an die deutsche Nation

Neu eingeleitet von Prof. *Hermann Schneider*
Mit Bildnis. *RM 2.25*

Diese berühmtesten Reden aus deutscher Vergangenheit wenden sich an eine Generation, die, wie einst 1813, zum höchsten Einsatz der Persönlichkeit und opferbereiter Hingabe an die Idee eines einigen und mächtigen Deutschland bereit ist.

36

Das Nibelungenlied

Übertragung von Karl Simrock
Mit einer Einleitung von *Albert Haueis*
RM 2.50

Das Heldenlied vom tragischen Untergang der Nibelungen ist durch die klassische Übertragung Simrocks zum lebendigen Besitz des deutschen Volkes geworden. Die Einleitung läßt durch Mitteilung seiner Entstehungsgeschichte erkennen, wie aus dichterischer Verschmelzung altnordischen Sagengutes mit Erinnerungen an die Völkerwanderung und dem ritterlichen Geiste des Mittelalters das Nationalepos der Deutschen wurde. Als ein Schicksalsbildnis von heroischer Menschlichkeit und hohes Lied der Gefolgstreue gewinnt das Werk gerade in unseren Tagen erhöhte Bedeutung.

37

FRIEDRICH NIETZSCHE

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben

Mit Bildnis. *RM 1.–*, kartoniert *RM –.75*

Nietzsche protestiert gegen die einseitig historische Jugenderziehung des modernen Menschen. Statt ihrer fordert er, daß der Mensch vor allem zu leben lerne und die Geschichte im Dienste des gelernten Lebens verstehe und gebrauche.

38

FRIEDRICH NIETZSCHE

Schopenhauer als Erzieher

Vergriffen. In Band 71 enthalten

40

VOLTAIRE

Für Wahrheit und Menschlichkeit

Seine Schriften ausgewählt und eingeleitet von Prof. *Paul Sakmann*

Mit Bildnis. *RM 2.25*

Aus dem Werke des Werdenden, der reifen Leistung und der Altersweisheit Voltaires formt Sakmann ein köstliches Brevier. Die geistvolle Überlegenheit des großen Schriftstellers, seine Weltkenntnis und seinen Kampf für die Menschlichkeit und gegen den Machtanspruch einer dogmenstarrenden Kirche und Theologie zeigt dieses Buch in überraschender Fülle und Lebendigkeit.

Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung Herbst 1938

41

FRIEDRICH NIETZSCHE

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten

Mit Bildnis. *RM 1.–*, kartoniert *RM –.75*

In diesen enthusiastisch aufgenommenen Reden beantwortet der junge Nietzsche die Frage: Was ist Bildung? Was ist ihr Ziel? Mit dem ihm eigenen Tiefblick um echte Kultur bemüht, nimmt er leidenschaftlich Partei für die Jugend und das Leben gegen den klappernden Apparat der staatlichen Bildungsanstalten. An die Stelle der Phrase von der akademischen Freiheit setzt er den Satz, daß die Jugend große Führer brauche und daß alle Bildung mit Gehorsam beginnt.

42

FRIEDRICH NIETZSCHE

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen

Mit Bildnis. *RM 1.–*, kartoniert *RM –.75*

Der Morgen von Hellas liegt über dieser Reihe von Bildern der frühen griechischen Denker. Von ihnen ging Nietzsche aus, sie begleiteten ihn sein Leben hindurch. Aus dem tiefen Verständnis für die heroischen Denker der Frühzeit wendet er sich gegen Sokrates und das instinktauflösende Bewußtsein. Das Griechenland vor Sokrates und Platon war sein Griechenland, von dem zu reden für ihn der einzige Weg war, über die eigenen Abgründe etwas anzudeuten.

44

SCHELLING

Sein Weltbild aus den Schriften

Herausgegeben von Dr. *Gerhard Klau*
Mit Bildnis. *RM 2.25*

F. W. von Schelling, der Philosoph der deutschen Romantik, reich, immer neu anregend durch die wechselnden Richtungen seines Denkens, steigt mit dem Glanz und der Tiefe seiner Worte über Natur und Kunst aus diesem Buche. Niemand wird es ohne bleibende Bereicherung aus der Hand legen.

45

Goethes Tagebuch der italienischen Reise

Herausgegeben von Prof. *Heinrich Schmidt*
Mit 4 Abbildungen. *RM 2.50*

Durch die Unmittelbarkeit und Frische, mit der hier Erleben und Geschehen für die geliebte Frau von Stein niedergeschrieben ist, macht uns Goethe unmittelbar zu Reisebegleitern, mehr als in seinem späteren Buche über die gleiche Reise.

46

Die Kant-Laplacesche Theorie

Ideen zur Weltentstehung
von Immanuel Kant und Pierre Laplace

Herausgegeben von Prof. *Heinrich Schmidt*
Mit zwei Bildnissen. *RM 2.50*

Die kosmischen Theorien, insbesondere über die Entstehung unseres Planetensystems, sind Kernfragen unseres Weltbildes geworden. Die wichtigste dieser Theorien ist die Kant-Laplacesche, deren klassische Schriften, Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ und Laplaces „Exposition du système du monde“, hier vereinigt sind.

47

ALFRED KÖRTE

Die hellenistische Dichtung

Mit 4 Abbildungen. *RM 2.70*

Die viel zu wenig bekannte späte Dichtung der Griechen wird von dem ausgezeichneten Kenner mit einer Fülle eigener Versübertragungen dargestellt: über alles Fachinteresse hinaus ein umfassendes Gemälde des Untergangs einer Kultur.

48

ARTHUR SCHOPENHAUER

Die Persönlichkeit und das Werk

in Worten des Philosophen dargestellt

von Dr. *Konrad Pfeiffer*
Mit Bildnis. *RM 3.25*

Mit sicherem Blick für das Bezeichnende ist hier aus Schopenhauers Werk, seinen Briefen und den wesentlichen Äußerungen seiner Freunde ein lebendes Ganzes zusammengesetzt, ein gegenwartsnahes Bild des Denkers und großen Deutschen.

Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung Herbst 1938

49

PESTALOZZI

Grundlehren über Mensch und Erziehung

Seine Schriften ausgewählt von Prof. *Hermann Schneider*
Mit Bildnis. *RM 3.25*

Formung der Jugend zu tiefen und tüchtigen Menschen ist das Ziel dieser unsterblichen Stücke aus dem Werke des großen Erziehers, dessen Schriften meist nur genannt, nicht in ihrer heiligen Ergriffenheit erlebt und nachgelebt werden. Diese in neuer Auflage erweiterte Auswahl redet in entscheidener Stunde zu allen Eltern und Erziehern.

50

ALBRECHT WIRTH

Deutsche Geschichte von 1870 bis zur Gegenwart

Mit 4 Abbildungen und Zeittafel. *RM 2.95*

Eine mit weiten Perspektiven fesselnd geschriebene Gesamtdarstellung der Geschichte und Politik von der Reichsgründung bis zu Hindenburgs Antritt der Reichspräsidentschaft, ergänzt durch eine Übersicht über Bevölkerungsbewegung und Auswanderung und über die kulturelle Entwicklung vom 19. zum 20. Jahrhundert. Zeittafel und ausführliches Register erhöhen den sachlichen Wert des zuverlässigen Werkes. Vgl. hierzu Bd. 19/20.

51

RAOUL H. FRANCÉ

Bios, die Gesetze der Welt

Taschenausgabe

Mit 17 Abbildungen. *RM 2.70*

Die gemeinverständliche, lebensvolle Übersicht über die Gesetze der Welt von den neuesten Theorien der Materie und des Raumes bis zu den Lebensgesetzen von Pflanze, Tier und Mensch. Wirkliches Verständnis des Daseins und dadurch richtiges Leben zu lehren, ist das Ziel dieses berühmten Gesamtgemäldes der Natur.

52

J. J. BACHOFEN

Mutterrecht und Urreligion

Eine Auswahl. Herausgegeben von *Rudolf Marx*

Mit 23 Abbildungen. *RM 3.25*

Bachofens Leistung, die Erschließung der urzeitlichen Seele und das grandiose Bild des vorgeschichtlichen Kampfes der Urgegensätze: Muttertum – Vatertum, Weib – Mann, ist mit heutigen Erkenntnissen der Psychologie und Völkerkunde zu höchstem Glanz emporgestiegen. Die Auswahl gibt, allenthalben übersetzt und erklärt, den ewigen Kern von Bachofens Werk.

53

JACOB BURCKHARDT

Die Kultur der Renaissance in Italien

Durchgesehen von Geh.-Rat Prof. *Walter Goetz*

Mit 25 Abbildungen. *RM 2.75*. Geschenkausgabe auf Dünndruckpapier in Leinen *RM 4.50*, in Leder *RM 10.80*

Burckhardts „Kultur der Renaissance" ist das Juwel deutscher Kulturgeschichtschreibung. Aus der Verbindung von vollendeter Beherrschung des Stoffes mit meisterhafter Darstellungskunst erwuchs hier eines der schönsten und nachhaltigsten Werke der Geschichtsschreibung.

54

JACOB BURCKHARDT

Die Zeit Konstantins des Großen

Mit Vorwort von Prof. *Ernst Hohl* und 28 Abbildungen. *RM 3.15*
Geschenkausgabe (Dünndruckpap.) Leinen *RM 4.50*, Ldr. *RM 10.80*

„Eine Tat, die in ihrer Genialität an die Werke Rankes heranreicht. Der Untergang der antiken Welt: das Jahrhundert der Soldatenkaiser, des Verfalls von Staat und Kultur, der Christenverfolgung und Göttermischung, gewinnen in ihm farbigstes Leben." *Frankfurter Zeitung*

55

JACOB BURCKHARDT

Weltgeschichtliche Betrachtungen

Mit Nachwort herausgegeben von *Rudolf Marx*

RM 2.70. Geschenkausgabe auf Dünndruckpapier in Leinen *RM 4.50*

Die Einzigartigkeit dieses berühmten Buches liegt in der visionären Sicherheit, mit der die leitenden Kräfte alles Historischen: Staat, Religion, Kultur dargestellt und in ihrem Verhältnis zueinander geschildert werden. Die Kapitel über „Die geschichtlichen Krisen“, „Historische Größe“ und „Glück und Unglück in der Weltgeschichte“ zählen zum Bedeutendsten, was über Geschichte geschrieben ist.

56

JACOB BURCKHARDT

Kulturgeschichtliche Vorträge

Mit Nachwort herausgegeben von *Rudolf Marx*
und 20 Abbildungen. *RM 3.50.*
Geschenkausgabe auf Dünndruckpapier in Leinen *RM 4.50*

Burckhardts Vorträge, das ebenbürtige Seitenstück zu den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, sind glanzvollste Gipfelpunkte menschlicher Besinnung und weltgeschichtlichen Rundblicks. Das Buch enthält nicht nur die berühmten Vorträge über Napoleon, Rembrandt, Schiller, Van Dyck, sondern sämtliche bisher veröffentlichte, auch die zur Kunstgeschichte.

57

JACOB BURCKHARDT

Erinnerungen aus Rubens

Mit Nachwort von Prof. *Hans Kauffmann* und 40 Bildtafeln

RM 3.50. Geschenkausgabe auf Dünndruckpapier in Leinen *RM 4.50*

Als ein Denkmal dessen, was ihm seit seiner Jugend der große flandrische Maler gewesen war, schrieb Burckhardt in seinen letzten Lebensjahren dieses leidenschaftliche Bekenntnis zu Rubens, dessen Werk ihm stärkstes Schönheitserlebnis bedeutete und dessen Leben ihm das Beispiel unanfechtbaren Menschenglückes gab. In und mit der Kunstbetrachtung erwuchs zugleich eine Meisterdarstellung flandrischen Lebens im 17. Jahrhundert.

58/60

JACOB BURCKHARDT

Griechische Kulturgeschichte

3 Bände mit 129 Abbildungen
Herausgegeben und mit Nachwort von *Rudolf Marx*

I. Der Staat und die Religion

II. Künste und Forschung / III. Der griechische Mensch

Jeder Band einzeln *RM 4.*–. Dünndruckausgabe in Leinen *RM 17.*–

Jacob Burckhardts „Griechische Kulturgeschichte“ ist die größte Gesamtdarstellung der griechischen Kultur in deutscher Sprache, ein Werk einzigartiger Überschau und bewunderungswürdiger Darstellung, nur vergleichbar den höchsten und zugleich künstlerischsten Werken der geschichtlichen Weltliteratur überhaupt. Unsere Zeit verehrt in ihm ein viel bewundertes Vorbild und Gipfelwerk, dessen Kenntnis jedem tiefer Schürfenden unerläßlich ist.

61

ERWIN ROHDE

Psyche

Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen

Ausgewählt und eingeleitet von *Hans Eckstein*
Mit 17 Abbildungen. *RM 4.*–

Diese berühmte Meisterdarstellung der griechischen Religion ist ein Hauptwerk der Religionswissenschaft, von Freunden und Lehrern des Altertums und der Religionskunde wie von Theologen und Philosophen gleich gepriesen. Darüber hinaus aber gesellt sie sich durch Tiefe der Ahnungen und Zauber des Stils unmittelbar den Werken Burckhardts, Nietzsches und Bachofens.

62

GOETHE

Schriften über die Natur

Geordnet und ausgewählt von Prof. *Gunther Ipsen*
Mit 3 Abbildungen. *RM 3.15*

Der alte Goethe hielt seine Schriften zur Natur für bedeutender als den „Faust“. Die neueste Geisteswissenschaft hat sie wiederentdeckt als ein Vermächtnis ersten Ranges. Unsere Ausgabe ordnet die Schriften nach den Grundgedanken, erklärt alle Fachausdrücke und erreicht so eine unerhörte Klarheit. Für jede Goethe-Ausgabe ist dieser Band eine notwendige Ergänzung.

63

SÖREN KIERKEGAARD

Religion der Tat

Sein Werk in Auswahl

Herausgegeben von Prof. *Eduard Geismar*

Mit Vorwort von *Gerhard v. Mutius* und Bildnis. *RM. 3.25*

Kierkegaards überragende Gestalt als Schriftsteller und als Denker des Christentums und seine hohe Bedeutung gerade für die gegenwärtigen religiösen Fragen werden von Jahr zu Jahr mehr erkannt. Diese Auswahl von Prof. Geismar gibt zum erstenmal im Kerne den ganzen Kierkegaard, indem sie die Hauptpartien fast aller Schriften, Tagebücher und (oft erstmalig übersetzten) Reden zu einem Bilde von überwältigender Größe zusammenfaßt.

66 und 67

PLUTARCH

Griechische Heldenleben
Römische Heldenleben

Übertragen und herausgegeben von Dr. *Wilhelm Ax*

2 Bände. Leinen je *RM 3.50* (Vgl. Nr. 124)

Der große Menschenschilderer Plutarch, in der antiken Wucht und Plastik seiner Biographien oft nachgeahmt, im Zauber seines Anekdotischen nie erreicht, stellt uns in diesen beiden Bänden die Großen der Antike in ihren vollständigen Lebensbeschreibungen leibhaftig nah vor Augen: Themistokles, Perikles, Alkibiades, Alexander, Pyrrhos; Fabius Maximus, Cato den Älteren, die Gracchen, Marius, Sulla, Pompeius, Cäsar. Er schrieb im ersten nachchristlichen Jahrhundert und schöpfte aus einer umfassenden Kenntnis älterer, meist verlorener Literatur. Im Mittelpunkt seiner Lebensbeschreibungen, steht der Mensch, der große strebende oder getriebene Charakter, der auch im Irrtum oder Untergang seinem inneren Gesetz treu bleibt. Für junge Leser und im Lebenskampf stehende Männer kann es noch heute kaum eine fesselndere und zugleich formendere Lektüre geben.

68

RAOUL H. FRANCÉ

Die Waage des Lebens

Eine Bilanz der Kultur

Mit Bildnis. *RM 2.70*

In diesem nach dem Urteile der Kritik besten Werke Francés werden die großen Kulturepochen der Menschheit zu Bildern von fast dichterischer Eindringlichkeit zusammengefaßt und danach bewertet, was sie für den kommenden Menschen bedeuten, der das Naturgemäße auf allen Gebieten des Lebens zur Herrschaft bringt.

69

PLATON

Hauptwerke

Ausgewählt und eingeleitet von Prof. Dr. *Wilhelm Nestle*
Mit Bildnis. 3. Auflage. *RM 3.75*

Die unvergänglichen Werke Platons, in denen sich die Macht eines überragenden Geistes mit der Formkraft eines begnadeten Künstlers verbindet, sind hier, befreit von allem Fachgebundenen, vereinigt. Einer der bedeutendsten Kenner griechischen Geistes besorgte die Übertragung, leitete den Band und jeden Abschnitt ein und erläuterte alles der Erklärung Bedürftige. So entstand eine geschlossene, zuverlässige und jedermann zugängliche Ausgabe, gleich geeignet zum ersten Studium wie zur abschließenden Wiederholung der Grundgedanken des größten und modernsten Denkers der Antike.

70

FRIEDRICH NIETZSCHE

Die Geburt der Tragödie / Der griechische Staat

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*
Mit Bildnis. *RM 2.25*

Der geniale Erstling Nietzsches, „Die Geburt der Tragödie", erscheint in diesem Bande umgeben von den gleichgerichteten Schriften der Frühzeit: „Der griechische Staat", „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" und „Wissenschaft und Weisheit im Kampfe". Aus der farbenvollen, seelenspürerischen Betrachtung antiker Vergangenheit hebt sich der Gedanke heroischer Bejahung des Lebens gegen alle Verneinung herauf. So ist dieser erste Band der Schlüssel zu Nietzsches Werk.

Als Einzelausgabe: *Die Geburt der Tragödie.* Kartoniert *RM –.80*

71

FRIEDRICH NIETZSCHE

Unzeitgemäße Betrachtungen

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*

Mit Bildnis. *RM 2.70*

Die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" zeigen den Erzieher Nietzsche in großartigstem Licht, den Vorkämpfer einer deutschen Kultur. Er wendet sich gegen die falsche, von der Gelehrsamkeit bestimmte Bildung der Zeit, gegen die „Bildungsphilister". Ihnen entgegen stellt Nietzsche die Gesichtspunkte einer kommenden Kultur. Die beigegebenen Schriften: „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", „Wir Philologen" und „Über Wahrheit und Lüge" runden das Bild.

72

FRIEDRICH NIETZSCHE

Menschliches, Allzumenschliches

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*

Mit Bildnis. *RM 3.40*

Das europäische Aphorismenbuch, ein Werk voll eindringender Seelenkennerschaft, das die gültige Metaphysik, Religion und Kunst demaskiert, indem es überall an die Stelle des „beruhigenden Glaubens" die helle Erkenntnis setzt und so den Weg freimacht für die späteren Einsichten Nietzsches. Das Buch der zartesten Wägung des Wortes, das einen unvergeßlichen Reiz ausstrahlt.

73

FRIEDRICH NIETZSCHE

Morgenröte

Gedanken über die moralischen Vorurteile

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*

Mit Bildnis. *RM 2.25*

„Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral". Nietzsche, der in „Menschliches, Allzumenschliches" noch beweglich Umschau hielt, findet seinen Gegner in einer Moral, die die Naturtriebe des Menschen bekämpft und als Ziel die Entselbstung, das Leben für andere aufstellt, ein Ideal, bei dem aller Glanz und alle Tiefe des Lebens verlorengehe. Der Forderung nach dieser Humanität stellt er den Trieb zum Wettkampf, zur Überwindung, zum Siege entgegen.

74

FRIEDRICH NIETZSCHE

Die fröhliche Wissenschaft

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler.* Mit Bildnis. *RM 2.25*

Stürmisch führt die „Fröhliche Wissenschaft“ das Thema der „Morgenröte“ fort: der Kampf gegen die lebensfeindlichen Vorurteile wird zum Kampfe gegen den schwächenden liberalen Kulturstaat. „Gefährlich leben!“ ist die Losung dieses Buches, das den Troubadours huldigt, den Sängern, Rittern und Freigeistern in einem. Das Bild des „guten Europäers“, des Wächters und Lenkers der Kultur, steigt auf, dessen Ziel die „Verstärkung und Erhöhung des Typus Mensch“ ist.

75

FRIEDRICH NIETZSCHE

Also sprach Zarathustra

Ein Buch für Alle und Keinen

Mit Peter Gasts Einführung und Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*
Mit Bildnis. Kartoniert *RM 1.–*, Leinen mit Goldaufdruck *RM 1.70*,
Leder *RM 4.05*

Das ewige Buch der „azurnen Einsamkeit“, die Krone von Nietzsches Schaffen, eines der höchsten Werke der Weltliteratur. In seinem Mittelpunkt der heroische „Übermensch“, das Gegenbild des christlich-demokratischen Europa, und der Gedanke der „Ewigen Wiederkunft“ mit der Forderung, alles so zu tun, „daß ich es unzählige Male tun will“. Die meisterhafte Einführung erhöht das Verständnis und den Genuß des einzigartigen Werkes wesentlich.

76

FRIEDRICH NIETZSCHE

Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler.* Mit Bildnis. *RM 2.25*

Nietzsche nannte auf die Frage, was man zuerst von ihm lesen solle, „Jenseits von Gut und Böse“ und die „Genealogie der Moral“ als die wichtigsten seiner Schriften. Sie geben mit unerbittlicher Genauigkeit des Blickes für die moralischen Hintergründe der Kultur die vollständigste Kritik der Zeit, führen durch die Betrachtung der „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ zur Frage der natürlichen Rangordnung der Menschen und einem neuen Blick auf Gesellschaft und Geschichte. Sie sind die Meisterwerke unter Nietzsches Prosa.

77

FRIEDRICH NIETZSCHE

Götzendämmerung / Der Antichrist
Ecce homo / Gedichte

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*
Mit Bildnis. *RM 2.95*

Dieser Band vereinigt die Schriften von 1888. In großartiger Vielseitigkeit nehmen sie alle Themen Nietzsches auf: „Der Fall Wagner" mit dem Anhang „Nietzsche contra Wagner" und die „Götzendämmerung" den Kampf gegen seine Zeit, der „Antichrist" den Gedanken vom Kampfe des aufsteigenden Lebens gegen die Kräfte des absteigenden. Hinzu treten die Selbstbiographie des „Ecce homo" und die „Gedichte".

78

FRIEDRICH NIETZSCHE

Der Wille zur Macht

Versuch einer Umwertung aller Werte

Mit Nachwort von Prof. *Alfred Baeumler*
Mit Bildnis. *RM 4.–*

Das Hauptwerk des Denkers Nietzsche, das wichtigste philosophische Werk des 19. Jahrhunderts, zu dem „Also sprach Zarathustra" die „Vorhalle" bildet. In vier Teilen behandelt es alle großen Gebiete des Lebens: zeichnet im ersten den europäischen „Nihilismus", den Zustand der Ermüdung und Sinnlosigkeit, beschreibt als deren Ursache im zweiten die falschen höchsten Werte in Religion, Moral und Philosophie, stellt im dritten Teil die Grundlinien der neuen Wertsetzung auf und entwirft im vierten die Lehre von der Rangordnung und Verkündung des großen Menschen als des Gesetzgebers der Zukunft.

79

JOHANNES BÜHLER

Die Kultur des Mittelalters

Mit 30 Abbildungen. *RM 3.50*

Bühler, der sich durch seine Quellenreihe „Deutsche Vergangenheit" als ausgezeichneter Kenner und Darsteller mittelalterlicher Kultur erwies, gibt hier ein ausführliches Gesamtbild des abendländischen Mittelalters. Auf weite Gebiete fällt dabei neues Licht. Durch die Verbindung von wissenschaftlicher Zuverlässigkeit und lebensnaher Darstellung wird das Buch als einzige Gesamtdarstellung mittelalterlicher Kultur und als gleich ausgestattetes Seitenstück zu Burckhardts „Kultur der Renaissance" größtem Interesse begegnen.

80

AUGUSTINUS

Bekenntnisse und Gottesstaat

Sein Werk ausgewählt von Dr. *Joseph Bernhart*
Mit Bildnis. *RM 3.75*

In jüngster Zeit hat sich die katholische und die gesamte geistige Welt erneut auf den großen Bekenner und Denker besonnen, dessen Schatten von der Schwelle des Mittelalters her übermächtig in die Fragen unserer Gegenwart fällt. Allen, die an der inneren Erneuerung und Vertiefung unserer Zeit teilhaben oder mithelfen, allen, denen es um Verstehen des Ehemals oder Heute geht, wird hier der ewige Kern des Augustinischen Werkes geschlossen dargeboten von der Hand eines ersten Kenners.

81

FRIEDRICH BÜLOW

Volkswirtschaftslehre

Ein Lehrbuch. Dritte, neubearbeitete Auflage
616 Seiten. *RM 4.–*

Das in dritter Auflage vorliegende Werk ist ein systematisch geordnetes Lehrbuch, das es sich zur Aufgabe macht, nach streng pädagogischen Grundsätzen in das Gebäude der Wissenschaft von der Volkswirtschaft durch treuhänderische Vermittlung der Lehrmeinungen einzuführen, den Wissensstoff auf dem Gebiete des Sozialen und Wirtschaftlichen durch klare und sachgemäße Darstellung mit dem praktischen Leben in Verbindung zu halten. Das Buch setzt keinerlei gelehrte Kenntnisse voraus.

82/83

FRIEDRICH NIETZSCHE

Die Unschuld des Werdens

Der Nachlaß ausgewählt und geordnet von Prof. *Alfred Baeumler*
2 Bände. Jeder einzeln *RM 3.75*
Einbändige Dünndruckausgabe in Leinen *RM 12.–*,
in Leder *RM 18.–*

Er ist kein „Nachlaß“ im üblichen Sinne, sondern, geordnet und vom Überflüssigen befreit, ein vollgültiges neues Werk von sieghafter Gewalt. Der erste Band gipfelt in dem großartigen Kapitel über Richard Wagner (dem Dokument einer großen Freundschaft) und in den Abschnitten „Nietzsche über sich selbst“ und „Nietzsche

über seine Schriften". Der zweite Band umfaßt vollständig alles, was an Nachträgen und Entwürfen zum „Zarathustra" vorliegt, Stücke zum Teil von hoher Schönheit, ohne die der „Zarathustra" gar nicht gewürdigt werden kann. Ferner enthält er die große Erläuterung des „Willens zur Macht" und die Niederschriften über die Deutschen, die Franzosen, Bismarck usw., die heute auf besondere Beachtung rechnen dürfen. Die notwendige und entscheidende Ergänzung zu jeder Nietzsche-Ausgabe!

85

J. J. ROUSSEAU

Die Krisis der Kultur

Die Werke ausgewählt von Prof. *Paul Sakmann*
Mit Bildnis. *RM 3.75*

Der große Schriftsteller, der Geist, der ein Jahrhundert formte, wird in diesem unerhört bewegenden Buche erstmalig übersehbar. Die Grundgedanken der Menschenrechte, der „Gesellschaftsvertrag", die Idee des „Zurück zur Natur!" und die Schriften über den Kultur-Verfall, die unvergänglichen Partien des „Emile", der „Neuen Héloïse" und der „Bekenntnisse': der Werke, die eine Welt erschütterten, sind hier erstmalig sorgsam zu einem Gesamtbilde vereinigt.

86

ADAM MÜLLER

Vom Geiste der Gemeinschaft

Elemente der Staatskunst / Theorie des Geldes

Zusammengefaßt und eingeleitet von Dr. *Friedrich Bülow*
Mit Bildnis. *RM 3.75*

Die aus echt deutscher Gemütstiefe mit packender Sprachgewalt vorgetragenen Gedanken des großen Staatsphilosophen der Romantik haben heute eine vielfach überraschende Gegenwartsbedeutung. Indem er im Staate schlechthin die Idee des nationalen Lebens und der Kulturgemeinschaft sah, wandte sich Adam Müller gegen das aus dem Geiste der Aufklärung geborene individualistische Wirtschaftsdenken und setzte der drohenden Industrialisierung und einer rationalistisch-mechanischen Arbeitsbewertung seine Lehre von der Produktivität jeder echten Leistung entgegen, um damit dem Menschen die lebensnotwendige Beziehung zu Boden und Natur zu retten.

87

JOH. GUSTAV DROYSEN

Geschichte Alexanders des Großen

Neudruck der Urausgabe

Mit Einleitung und Nachbericht von Prof. *Helmut Berve*

Mit 19 Abbildungen und 2 Karten. In Leinen *RM 4.–*

Vor hundert Jahren geriet ein genialer junger Gelehrter in umfassende Quellenstudien zur griechischen Geschichte und formte in echt preußisch-deutscher Ergriffenheit vor der heroischsten Gestalt der Antike dieses Meisterwerk lebendig-dramatischer Geschichtsschreibung: Leben und Welt des großen Alexander. Jeder, der sich den Sinn für geschichtliche Größe bewahrt hat, wird dieses Heldenleben mitleben wie ein gewaltiges Abenteuer.

88

WERNER MAHRHOLZ

Literargeschichte und Literarwissenschaft

2., erweiterte Auflage. 257 Seiten. *RM 3.–*

Durchgesehen und mit einem Nachwort von Prof. *Franz Schultz*

Was die deutsche literaturwissenschaftliche Forschung geleistet hat, von dem ersten Versuche der Zusammenfassung im siebenten Buch von Goethes „Dichtung und Wahrheit" bis zur unmittelbaren Gegenwart, ist hier mit untrüglichem Sinn für das Wesentliche meisterhaft dargestellt. Das Buch würdigt eindringlich die Leistungen der Begründer und ihrer jüngsten Vertreter und bildet so eine einzigartige Einführung für jeden, der sich tiefer um Literatur und Geisteswissenschaften bemüht.

89

HANS HENNING

Psychologie der Gegenwart

2., neu bearbeitete Auflage. 1933. 224 Seiten. *RM 3.–*

Prof. Hennings Werk gibt eine vorzügliche, dabei glänzend geschriebene Übersicht über die gesamte heutige Psychologie. Zum ersten Male wird hier diese weit verzweigte Wissenschaft unseres Jahrhunders in ihrer Entwicklung, in ihren vielerlei Richtungen und Teilgebieten, Problemen und Ergebnissen dargestellt und durch eine sorgfältige Bibliographie der Weg ins Einzelne gewiesen.

Neuauflage im Herbst 1938 in Vorbereitung

93

G. C. LICHTENBERG

Aphorismen und Schriften

Sein Werk ausgewählt und eingeleitet von *Ernst Vincent*
Mit Bildnis. *RM 3.75*

„Eines der erregendsten und zugleich amüsantesten Bücher der Welt" nannte Nietzsche die „Aphorismen" Lichtenbergs und zählte es zu den wenigen in deutscher Prosa, die man wieder und wieder lesen müsse. In der Tat: diese „Aphorismen und Schriften" des geistvollen Spötters sind ein ewiges Buch der Kurzweil und Nachdenklichkeit, dessen Reichtum immer neu sprudelt. Der scharfsichtige und tiefsinnige Beobachter, der mit wenigen Sätzen zu geißeln, lächelnd zu funkeln und zu sinnen weiß, der Göttinger Professor am Fenster, der alles Merkwürdige draußen und drinnen genau notiert, dem Echten offen, aber mit einem tödlichen Witz für alles Eitle und Falsche.

95

MARTIN LUTHER

Unterm Kreuz

Eine Auswahl aus den Schriften des Reformators
Herausgegeben von *Georg Helbig*
Mit einem Bildnis. *RM 3.50*

Luthers Urerlebnis, die religiöse Erschütterung des Menschen vor Gott, wird in dieser Ausgabe seiner Frühschriften, die alles Verbreiterte und Abgeleitete zurückdrängt, als seine *„Theologie des Kreuzes"* dargestellt. Diese unvergängliche Quelle protestantischer Besinnung und Entscheidung bildet zugleich die notwendige Ergänzung zu jenem menschlich ergreifenden Lutherbild, das uns aus den Gesprächen des Reformators (vgl. Bd. 160) mit derselben Kraft unverfälschter Ursprünglichkeit entgegentritt.

96

Wörterbuch der Antike

Mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens
In Verbindung mit Dr. *E. Bux* und Dr. *W. Schöne* verfaßt von Prof. *H. Lamer*
Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. 894 Seiten. *RM 5.80*

Dieses Wörterbuch gibt ein Gesamtbild der antiken Kultur und ihrer Fortwirkung bis zur Gegenwart. Nicht nur das antike Geistesleben, sondern der ganze Bereich des antiken Daseins bis zu den alltäglichsten Verrichtungen herab wird sorgsam, aber ohne

„gelehrten" Ballast dargestellt. Die Artikel sind gemeinverständlich und flüssig geschrieben, stets bis zum heutigen Stand der Dinge durchgeführt und mit Quellenangaben versehen, die das weitere Eindringen in den Stoff erleichtern. Ein zuverlässiges Nachschlagewerk, das auch Streitfragen nicht verschweigt, zugleich aber ein Lesebuch, das geradezu herausfordert zum „Schmökern", bei dem man in amüsanter und gefälliger Form immer wieder Neues und vielerlei Wissenswertes lernen kann. Ein Buch, das wegen seines anregenden Inhalts keiner missen will, der einmal darin geblättert hat. *Gelsenkirchener Allgemeine Zeitung*

97

C. G. CARUS

Goethe

Zu dessen näherem Verständnis

Mit einem Nachwort herausgegeben von *Rudolf Marx*

Mit Bildnis. *RM 3.–*

Carl Gustav Carus (1789–1869), als Mediziner, Denker und Maler gleich hervorragend, von Goethe, den er kannte und mit dem er bedeutende Briefe wechselte, mit höchsten Lobeserhebungen begrüßt, zeichnet in diesem Buche mit dem hellen Blick des Menschenkenners den Eindruck auf, den er von Goethe gewann. So entstand, aus nächster Nähe gesehen, ein unschätzbares Bild von dem Menschen Goethe, von seiner Lebensform, seinem Verhältnis zur Natur und zu den Menschen.

98

C. G. CARUS

Psyche

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele

Mit einem Nachwort herausgegeben von *Rudolf Marx*

Mit Bildnis. *RM 4.–*

Die „Psyche" ist das denkerische Hauptwerk von Carus und zugleich das Buch, in dem die deutsche Romantik ihr Wissen um die Seele am umfassendsten dargestellt hat. Carus verband mit großer seelischer Erfahrung die Vorsicht des Arztes. Sie behütete ihn davor, romantischen „Ahnungen" zu unterliegen. So entstand ein in der Geschichte des deutschen Geistes einzigartiges Werk über die Seele.

99

GUSTAVE LE BON

Psychologie der Massen

Übertragen und eingeleitet von *Rudolf Marx*

Sechste deutsche Auflage. *RM 3.50*

Das berühmte, schon in alle Weltsprachen übersetzte Buch über die Seele der Massen hat mit dieser neuen Ausgabe auch bei uns weite Verbreitung gefunden. Jeder, der durch Beruf oder privates Interesse, sei es als Psychologe, Soziologe oder Pädagoge, als Werbefachmann, Kaufmann oder Jurist mit seelischen Massenvorgängen zu tun hat, wird die klaren und überaus aufschlußreichen Darlegungen des französischen Gelehrten, wenn sie auch nicht überall für uns schlüssig sind, mit großem Gewinn lesen.

Neudruck im Herbst 1938 in Vorbereitung

100

Nietzsche in seinen Briefen

und Berichten der Zeitgenossen

Die Lebensgeschichte in Dokumenten

Herausgegeben von Prof. *Alfred Baeumler*

Mit 11 Abbildungen und 3 Handschriftproben. *RM 4.–*
Geschenkausgabe auf Dünndruckpapier. Leinen *RM 8.–*,
Leder *RM 12.50*

Für jeden Nietzsche-Leser kommt einmal der Augenblick, in dem er sich brennend fragt: Wie sah der vieldeutige Mensch aus, den ich hier lese, wie war er wirklich? Auf diese Frage antwortet der vorliegende Band. Er vereinigt alle irgend bedeutsamen Briefe Nietzsches und die Berichte der Zeitgenossen über ihn zu einem unsagbar großen erschütternden Denkmal seines geistigen Lebenskampfes.

101

MICHEL DE MONTAIGNE

Die Essais und das Reisetagebuch

In den Hauptteilen herausgegeben und verdeutscht von Prof. *Paul Sakmann.* Mit einem Bildnis. *RM 3.50*

Seit Jahrhunderten wieder und wieder gelesen, bekämpft, bewundert, nachgeahmt, voll sprühenden, zitternden Lebens wie am ersten Tag, ein Buch ohnegleichen: Bekenntnisse, Erfahrungen und Einsichten eines geistvollen Weltmannes und tiefschürfenden Denkers,

102

LUDWIG BÜCHNER

Kraft und Stoff

Neudruck der Urausgabe. Mit einer Einführung und Anmerkungen von *Wilhelm Bölsche. RM 2.75*

Dieses berühmte Werk des „Materialisten" Büchner, ein großartiges und erregendes Gesamtbild der Welt vom Standpunkt der Natuwissenschaften, gehört zu jenen klassischen deutschen Kampfschriften des 19. Jahrhunderts, mit denen das Denken einer Generation befreit und das Verständnis für Natur und eine natürliche Weltanschauung in weiteste Kreise getragen wurde. Wilhelm Bölsche gab ihm die notwendigen Ergänzungen und Berichtigungen.

103

ADAM SMITH

Natur und Ursachen des Volkswohlstandes

Neu übersetzt und mit Kommentar von Dr. *Friedrich Bülow. RM 4.–*

Die vor bald zweihundert Jahren von dem englischen Moralphilosophen aufgestellten Lehren über den Wert der Arbeit und des Kapitals, über Freihandel und Arbeitsteilung galten bis in die jüngste Gegenwart hinein als nahezu verbindlich und haben ihm den Ruhm eines Begründers der wissenschaftlichen Nationalökonomie eingetragen. Sie sind schon von Friedrich List, seinem deutschen Gegenspieler, widerlegt worden und haben heute für uns nur mehr historisches Interesse. Trotzdem muß jeder, der sich mit volkswirtschaftlichen Fragen beschäftigt, dieses klassische Werk kennen und wird es mit Gewinn lesen.

104

IMMANUEL KANT

Die drei Kritiken

in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk

Mit verbindendem Text von Dr. *Raymund Schmidt. RM 3.75*

Ein berufener Kenner gibt hier erstmalig eine Übersicht über das ganze System Kants in Kants eigenen Worten. Der Band enthält die Hauptpartien der drei „Kritiken" ebenso die der Schriften zur Religions-, Rechts- und Geschichtsphilosophie. Durch einführende Zwischenberichte zusammengehalten, bildet das Buch die seit langem gesuchte für Studium und Privatlektüre ausreichende knappe Kant-Ausgabe.

105/106

THOMAS VON AQUINO

Summe der Theologie

Herausgegeben von Dr. *Joseph Bernhart*

Bd. I: Gott und Schöpfung. Bd. II: Die sittliche Weltordnung

Mit je einem Bildnis. Je *RM 4.–*

Grundpfeiler und Richtschnur katholischen Glaubens, Summe und Krone mittelalterlicher Philosophie ist die „Summa theologiae", das Hauptwerk des Thomas. Sie ist mit dieser neuesten deutschen Ausgabe wirklich lesbar und jedermann zugänglich geworden, denn das in meisterhafter Übertragung dargebotene Werk wird durch die Einleitungen, Zwischenberichte und Erläuterungen eines berufenen Kenners in seinem organischen Zusammenhang mit der ganzen abendländischen Kultur gezeigt und dadurch dem Verständnis des modernen Lesers besonders nahe gebracht (vgl. Nr. 109).

107

AUGUSTE COMTE

Die Soziologie

Die Positive Philosophie im Auszug

Herausgegeben von Dr. *Friedrich Blaschke. RM 4.–*

Das Hauptwerk der Soziologie in einem Bande, der sorgsam die heute noch lebenden Grundzüge und Hauptpartien vom Beiwerk trennt, über das in Zwischenberichten referiert wird. Die handliche Ausgabe, seit Jahren als Notwendigkeit empfunden, wird von den Studierenden und allen an Gesellschaftsproblemen Interessierten aufs lebhafteste begrüßt.

108

ERNST VON ASTER

Geschichte der Philosophie

2., verbesserte Auflage. 492 Seiten. *RM 3.50*

Aus vollendeter Beherrschung des Stoffes und reichster Lehrerfahrung entstand diese wissenschaftlich erstklassige, moderne Geschichte der Philosophie, die leicht und flüssig geschrieben ist und doch den Problemen nichts von ihrer Tiefe nimmt; eine Geschichte der philosophischen Probleme und Ideen, die überall auch in den Zusammenhang der allgemeinen Kultur hineingestellt werden. Beratende Literaturangaben, ein Aufsatz „Wie studiert man Philosophie?", eine Wiederholungszwecken dienende Zeittafel und ausführliche Register beschließen den bewährten Band.

109

THOMAS VON AQUINO

Summe der Theologie

Herausgegeben von Dr. *Joseph Bernhart*

Bd. III. Der Mensch und das Heil.
Mit einem Bildnis. *RM 5.50*

Dieser besonders umfangreiche Band der von Fach- und Laienkreisen einhellig begrüßten und anerkannten Ausgabe (vgl. Nr. 105 und 106) enthält neben dem Schlußteil des Textes ein erläuterndes Verzeichnis der verdeutschten Fachausdrücke *(Glossar)* und ein umfangreiches *Register,* das die ganze Gedankenfülle des gewaltigen Werkes nach sachlichen Gesichtspunkten klar erschließt.

110

PAUL DE LAGARDE

Schriften für Deutschland

Herausgegeben von Prof. *August Messer. RM 2.70*

Wir erkennen und verehren in Lagarde heute den glühenden Vorkämpfer der Idee Groß-Deutschland, den aufrechten Künder eines neuen Gemeinschaftsgeistes und den kritischen Mahner zu völkischer Selbstbesinnung, den aller Glanz des stürmischen Fortschritts und der üppigen Blüte seiner materialistischen Umwelt nicht zu blenden vermochte. Seine Schriften, meisterlich in Sprache und Klarheit der Gedankenführung, sind ein leidenschaftliches Bekenntnis zu deutscher Art und ein politisches Vermächtnis von lebendigster Gegenwartsbedeutung.

111

PLATON

Der Staat

Deutsch von Dr. *August Horneffer*

Mit einer Einleitung von Prof. *Kurt Hildebrandt*
Mit Bildnis. *RM 3.75*

Platons „Staat", die Krone unter seinen Werken und eines der größten Bücher der Philosophie und politischen Denkens überhaupt, wird hier in hervorragender Verdeutschung vollständig dargeboten. Die geforderte Vereinigung von Geist und Macht in der gleichen Hand, die entworfene Rangordnung von Führenden und Geführten und der Erziehungsplan für den neuen Adel, die neue Führerschicht, verleihen dem Buche über seine zeitlose Geltung hinaus höchsten Gegenwartswert.

112

G. W. LEIBNIZ

Die Hauptwerke

Zusammengefaßt und herausgegeben von Dr. *G. Krüger*

Mit einem Vorwort von Prof. *D. Mahnke.* Mit Bildnis. *RM 3.50*

Diese Ausgabe erfüllt eine Ehrenpflicht Deutschlands gegenüber seinem größten Geiste. Sie ermöglicht, von Kennern betreut, zum ersten Male eine Übersicht über alles Wesentliche. Sie enthält die Schrift zur Errichtung der Akademie, wichtigste vaterländische Gedanken, die „Metaphysische Abhandlung", die Briefe an Arnauld und Clarke, das „Neue System der Natur", die „Nouveaux essais", die „Monadologie" und die „Theodizee".

113

Deutsche Geschichte seit 1918 in Dokumenten

Mit verbindendem Text herausgegeben von Prof. *E. Forsthoff*

2., neubearbeitete und bis zur Wiedervereinigung Österreichs mit dem Reich fortgeführte Auflage. *RM 4.50*

In fast unheimlicher Nähe und Farbigkeit rollt hier das bewegte deutsche Geschehen einer Vergangenheit vor uns ab, die wir selbst noch als Gegenwart erlebten, deren bedeutungsvollste Momente uns aber erst in der historischen Betrachtung klar werden können. Aus einer Riesenfülle teils schwer zugänglicher Dokumente wurden die bezeichnendsten ausgewählt, sorgsam geordnet und mit verbindenden Zwischentexten zu einem Ganzen von atemraubender Spannungsgewalt und ergreifender Wucht gestaltet. Wer die Gegenwart verstehen und sich den Blick für die Zukunft schärfen will, kann sich kein besseres Lehrbuch, kein unmittelbareres Lesebuch wünschen als dieses.

Dieser Band ist in die NS.-Bibliographie aufgenommen

114

FRIEDRICH BÜLOW

Wörterbuch der Wirtschaft

455 Seiten. Leinen *RM 3.75*

Dieses aus langjähriger Erfahrung erwachsene Wörterbuch erläutert in gedrängter Kürze und Handlichkeit jene Begriffe, die als Fremdwörter oder Fachausdrücke in der Wirtschaftspraxis vorkommen. Darüber hinaus bietet es das gesamte Wirtschaftsrecht der letzten Jahre in übersichtlicher und verdichteter Form. Klarheit, Einfachheit, sachgemäße Vermittlung des Wissenswerten ist sein Ziel. Vor allem: es setzt keinerlei Vorkenntnisse voraus.

115/116

HEINRICH VON TREITSCHKE

Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert

Zusammengefaßt herausgegeben von Dr. *H. Heffter*

Bd. I: Zusammenbruch und nationale Erhebung
Bd. II: Staat und Kultur der Friedenszeit

Mit 26 zeitgenössischen Abbildungen
In Leinen Bd. I *RM 3.50*, Bd. II *RM 4.20*

Des großen Historikers glänzendstes Geschichtswerk, in dem die Schilderung des politischen Geschehens mit kulturgeschichtlichen Betrachtungen und der Darstellung der deutschen Stämme und Länder zu einem hinreißenden Gesamtbild verwoben ist, wird in dieser Ausgabe auf knappem Raume in vollgültiger Gestalt dargeboten, wobei nur diplomatische und parlamentarische Spezialausführungen in Berichte des Herausgebers zusammengezogen sind.

117

ERNST MORITZ ARNDT

Volk und Staat

Seine Schriften in Auswahl herausgegeben von Dr. *Paul Requadt*
Leinen *RM 3.25*

Diese Ausgabe hebt aus Arndts umfangreichem Werk den glühenden Kern heraus, der uns Heutige unmittelbar angeht. Sie handelt von Volkscharakter und Rasse, von nordischem und deutschem Wesen, von der Wurzellosigkeit des Intellektuellen und der Einfügung in den Volksverband, von Fremdländerei und Muttersprache, von Führer und Masse, und von einem Staat, der die geistigen Kräfte des Bürgertums mit den irdischen des durch ein Erbhofgesetz befestigten Bauernstandes in Einklang bringt. Wer zu deutschem Wesen in seiner Stille, Schlichtheit und kernhaften Frische heimverlangt, dem wird Arndts Vermächtnis in diesem Bande beglückendes Erlebnis.

119

Die Vorsokratiker

Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet von Prof. Dr. *Wilhelm Capelle.* 2. Auflage. Leinen *RM 4.50*

Diese einzigartige Sammlung der frühesten Zeugnisse griechischen Denkens läßt uns den Urbeginn der abendländischen Geistesgeschichte unmittelbar miterleben: hier wurden die Begriffe Kosmos, Geist, Natur, Wissenschaft zum ersten Male gedacht. Beginnend mit den Orphikern und Thales, enthält unser Band die

Originalfragmente und die antiken Nachrichten von Anaximandros, Anaximenes, Pythagoras u. a. bis zur Sophistik des Protagoras und Gorgias. Im Unterschiede zu allen bisherigen Ausgaben übersetzt die unsere auch die antiken Berichte über diese Denker und bildet damit ein unentbehrliches, zusammenhängendes und abschließendes Werk für jeden Freund des Griechentums und der Philosophie überhaupt.

120/121

Das Neue Testament

Verdeutscht und erläutert von Prof. D. *Wilhelm Michaelis*

2 Bände

I. Die Evangelien. II. Taten der Apostel, Briefe, Offenbarung
Bd. I Leinen *RM 3.75.* Bd. II Leinen *RM 4.–*

Zum ersten Male wird hier in einer schönen, dabei wohlfeilen Ausgabe eine neue Übersetzung mit einem in Fußnoten gebotenen fortlaufenden Kommentar verbunden. Die Erkenntnisse der modernen neutestamentlichen Wissenschaft sind in ihm und den Einführungen zu jeder Schrift gemeinverständlich zusammengefaßt. Die Ausgabe wendet sich an jeden religiös fühlenden Menschen und wird auch dem Geistlichen, dem Lehrer und dem Theologiestudierenden willkommen sein.

122

W. H. RIEHL

Die Naturgeschichte des deutschen Volkes

Zusammengefaßt und herausgegeben von Prof. *Gunther Ipsen*

Mit Bildnis. Leinen *RM 4.–*

Dieses Hauptwerk Riehls ist als großartige Gesamtdarstellung des deutschen Volkes ohnegleichen. Es vereinigt Geschichte und Kulturgeschichte, Landeskunde mit Volks- und Gesellschaftskunde in farbenreichen Schilderungen von Land und Leuten, Landschaft, Stämmen und Ständen. Unsere Ausgabe enthält die heute noch unvermindert gültigen Hauptteile des 1853–69 erschienenen Werkes, fügt die bedeutsamen Vorträge „Die Wissenschaft vom Volke“ und „Über den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft“ hinzu und vermittelt so ein klares Bild von der geistigen Gestalt des „Vaters der deutschen Volkskunde“.

Dieser Band ist in die NS.-Bibliographie aufgenommen

123

THOMAS CARLYLE

Heldentum und Macht

Schriften für die Gegenwart. Herausgegeben von
Dr. *Michael Freund*
Leinen *RM 3.75*

Im 19. Jahrhundert die stärkste moralische Kraftquelle Englands, hat Carlyle mit seiner Philosophie des Heldischen, die alle Macht in Staat und Gesellschaft nur der großen, reinen Führerpersönlichkeit zuerkennt, zweifellos auch uns heute viel zu sagen. Was von seinen Schriften für die Gegenwart bedeutsam ist und dauernden Wert besitzt, darunter die hier erstmalig verdeutschte Cromwell-Biographie, bietet unsere Ausgabe in eindringlichster Form.

124

PLUTARCH

Helden und Schicksale

Übertragen und herausgegeben von Dr. *Wilhelm Ax*
444 Seiten. Leinen *RM 4.–*

Als Ergänzung, aber als selbständiges und vielleicht Plutarchs interessantestes Werk tritt hier zu den römischen und griechischen „Heldenleben" (vgl. Bd. 66/67) seine Schilderung der Männer, die großenteils abseits der Ruhmesstraße der Unsterblichkeit gekämpft haben und bei denen die Geschichte nur einen Augenblick verweilt: von Dion über Pelopidas, Phokion, Agis und Kleomenes, über Coriolan und Flamininus bis zu Sertorius, Cicero und Brutus. Nirgends erlebt man Würde und Tragik des Menschlichen so schlicht und groß wie hier.

126

THOMAS VON KEMPEN

Die Nachfolge Christi

Übertragen von Prof. Dr. *Felix Braun*
Leinen mit Goldprägung *RM 3.–*

Das unvergängliche Buch der inneren Sammlung, der Heimkehr zu Gott und Einkehr in das Geheimnis der eigenen Seele, das Millionen in aller Welt durch seine Gemütstiefe, seine herzliche Frömmigkeit, seine Menschenkenntnis und Lebenserfahrung zum Freund und täglichen Begleiter geworden ist, wird hier in neuer, wundervoller Übertragung dargeboten, bereichert durch ein auf neuesten Forschungen beruhendes Lebensbild des trostreichen Mannes.

127/128

Wörterbuch der deutschen Volkskunde

Von Dr. *Oswald Erich* und Dr. *Richard Beitl*
Mit 158 Abbildungen und 6 Karten
872 Seiten. Leinen *RM 6.50*

Zwei bekannte Gelehrte, die zudem die Gabe einfacher und fesselnder Darstellung besitzen, haben hier, von mehreren Mitarbeitern unterstützt, ein bis ins letzte wissenschaftlich genaues, dabei für jedermann lesbares Werk geschaffen, das in fast unerschöpflicher Fülle die Reichtümer des deutschen Volkstumes vor dem Leser ausbreitet. Dr. *Erich* vom Staatl. Museum für Deutsche Volkskunde in Berlin übernahm die Darstellung der Sachgüter (Haus, Siedlungsformen, Tracht, Volkskunst und Gerät), Dr. *Beitl*, Dozent für deutsche Volkskunde an der Universität Berlin, die der übrigen Gebiete (Glaube und Brauch, Sprache, Dichtung, Lied usw.). So entstand ein Auskunfts- und Lesebuch, das jedem willkommen sein muß, dem die Kenntnis deutschen Volkstums am Herzen liegt, denn es umfaßt ein Wissensgebiet, dessen Stoff das deutsche Volk selber ist.

129

ARISTOTELES
Hauptwerke

Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von
Prof. Dr. *Wilhelm Nestle*
Mit einem Bildnis. 2. Auflage. Leinen *RM 4.–*

Der große Vollender griechischer Philosophie, der allumfassende Geist, dessen Fragen und Lösungen erregend in die Gegenwart hereinwirken, wird hier erstmalig in einer Ausgabe weitesten Kreisen zugänglich. Sie enthält in durch Zwischenberichte zusammenhängender Form alle wesentlichen Partien der philosophischen Hauptwerke: der Schrift über die Seele, der Metaphysik, der Eudemischen und Nikomachischen Ethik, der Psychologie, Politik und Poetik. Nur einem so hervorragenden Kenner wie Prof. Nestle, Tübingen, konnte die große Aufgabe gelingen.

130

SUETON
Cäsarenleben

Neu herausgegeben und erläutert
Mit einer Einleitung von Dr. *Rudolf Till*
Mit 12 Porträts. Leinen *RM 4.50*

Suetons zwölf Kaiserbiographien gehören durch Fülle und Farbigkeit zu den ewiggültigen Werken der Weltliteratur. Ein Zeit-

genosse der Cäsaren, im Besitz aller, auch der geheimsten Nachrichten über sie, schilderte hier die römischen Weltherrscher von Cäsar bis zu Domitian ohne Vorurteil in der ganzen Lebensnähe, der Furchtbarkeit, aber auch der Tragik ihrer heroischen, menschlich ergreifenden oder widerwärtigen Existenz. Ein Buch, grundlegend für die Kenntnis der Antike, unschätzbar für unser Wissen um den Menschen in seiner zeitlosen Rätselhaftigkeit.

131

ERNST BÜCKEN

Die Musik der Nationen

Eine Musikgeschichte

500 Seiten. Mit Notenanhang und 36 Abbildungen. Leinen *RM 4.–*

Diese neue Gesamtdarstellung der Musikgeschichte vom alten Orient bis zur jüngsten abendländischen Gegenwart hat bei allen Musiksachverständigen und Musikliebhabern stärksten Widerhall gefunden. Ein berufener Wissenschaftler, mit der Kunst fesselnder Darstellung begabt, geht hier neue, von aller überkommenen Dogmatik befreite Wege, indem er die rassisch und landschaftlich bedingten Nationalcharaktere in der Musik aufzeigt und als Orientierungspunkte und den eigentlich ruhenden Pol in allen „Stilwellen“ und spannungsreichen Entwicklungsbögen erkennen läßt, wobei die große Einzelpersönlichkeit als Repräsentant ihres Volkstumes und ihrer Zeit in das Gesamtgeschehen hineingestellt ist. Eine Erklärung der wichtigen Fachbegriffe, Zeittafel, Literaturverzeichnis und eine Anzahl bezeichnender Notenbeispiele machen den inhaltsreichen Band auch als Nachschlagewerk für den Laien geeignet.

132

ERNST KORNEMANN

Römische Geschichte

1. Band: Die Zeit der Republik

632 Seiten mit einer Übersichtskarte. Leinen *RM 5.50*

In diesem ersten Bande seines zweibändigen Werkes – der 2. Band erscheint im Herbst 1939 – behandelt der bekannte Historiker die Geschichte des in seinen Anfängen noch ungemein geschlossenen Staates der Römer bis zum Ende der Republik (60 v. Chr.). Durch kritische Auswertung der schon von den Alten vielfach verfälschten Überlieferung und mit sicherem Blick für die völkischen, wirtschaftlichen und politischen Triebkräfte und landschaftlichen Gegebenheiten entwirft er aus neuer, zeitnaher Sicht ein umfassendes, übersichtlich gegliedertes und anschauliches Bild vom Aufstieg des römischen Staatsvolkes, dessen Geschichte die Lehrmeisterin auch unseres politischen Lebens und Denkens sein soll.

135

KARL WEINHOLD

Altnordisches Leben

Bearbeitet und neu herausgegeben von Prof. Dr. *Gg. Siefert*

400 Seiten. Ganzleinen *RM 4.25*

Karl Weinhold (1823–1901), der würdige Nachfolger Jacob Grimms und einer der hervorragendsten Vertreter der nachromantischen Germanistik, hat in diesem 1856 erschienenen und seitdem längst vergriffenen Werk schlechthin alles zusammengetragen, was die isländischen Sagas, die altskandinavischen Gesetze, die altnordischen Geschichtsbücher und alle ähnlichen literarischen Quellen an Nachrichten und Einzelheiten über Leben und Kultur der germanischen Nordvölker überliefern, und hat dieses mit strengster Wissenschaftlichkeit gewonnene Material zu einem in wahrhaft klassischer Sprache gestalteten Gesamtbild vereinigt. Das heute für uns so bedeutsame Werk, für den Wissenschaftler schon immer eine unerschöpfliche Fundgrube, wird daher in dieser neuen, sachkundig bearbeiteten und leicht lesbaren Ausgabe allen willkommen sein, denen die Erkenntnis nordisch-germanischen Wesens am Herzen liegt.

136

JOH. GOTTFRIED HERDER

Mensch und Geschichte

Sein Werk im Grundriß. Herausgegeben von Dr. *Willi A. Koch*

Mit einem Bildnis. Leinen mit Goldprägung *RM 3.25*

Herder, dessen umfangreiches Werk fast unübersehbar und nur wenigen zugänglich war, wird hier zum ersten Male erschlossen und in den breitesten Bereich der deutschen Bildung eingeführt. Mit staunender Bewunderung erkennen wir einen Wächter ursprünglichen deutschen Wesens, der zugleich einer der mächtigsten Zauberer deutscher Sprache war. Unsere Ausgabe baut Herders Welt und Werk aus ihren Grundthemen Sprache und Dichtung, Geschichte und Kultur, Volkstum und Religion neu auf und enthält alle entscheidenden Schriften, durch prägnante Vorberichte verbunden, in ihren Hauptpartien. In unserer deutschen Selbstentdeckung steht dieser gehaltvolle und sprühende Band an hervorragendster Stelle!

137

HEINRICH VON TREITSCHKE

Deutsche Kämpfe

Die schönsten kleineren Schriften
Herausgegeben von Dr. *Heinrich Hefftter*
Leinen *RM 3.25*

Treitschke hat in den kleineren Schriften die hohen Vorzüge seines Hauptwerkes (vgl. Band 115/116) noch übertroffen. Der Blick für das Ganze des politischen und kulturellen Lebens, die seltene Gabe anschaulicher Schilderung und die bezaubernde Macht seiner Rede sind hier zu höchster Meisterschaft entwickelt. Überdies stellen die Schriften größtenteils Höhepunkte deutscher Geschichte dar. So reiht unser Band die schönsten und bedeutendsten zu einem ungemein anziehenden Überblick über die deutsche Vergangenheit aneinander, dessen Größe und Glanz sich kein heutiger Leser entziehen kann.

139

DIE BRÜDER GRIMM

Ewiges Deutschland

Ihr Werk im Grundriß. Herausgegeben von
Dr. *W. E. Peuckert*
Leinen *RM 4.–*

In den Schriften der Brüder Grimm verehrt das geistige Deutschland seinen geheimnisvollen Mittelpunkt. Nirgends ist die fromme Tiefe, die Lauterkeit und Innerlichkeit deutschen Wesens so rein und schön erklungen wie hier. Unsere Auswahl hebt aus den großen Einleitungen zu den Hauptwerken und aus den bedeutendsten und schönsten der kleineren Schriften ein Bild der Brüder und ihres Denkens heraus, wie es in solcher Eindringlichkeit noch nie da war.

142

MATTHIAS CLAUDIUS

Gläubiges Herz

Sein Werk für uns

Herausgegeben von Dr. *Willi A. Koch*
Mit einem Bildnis. Leinen mit Goldprägung *RM 3.25*

Dieser Band vereinigt alles Schöne, Tiefe und Besinnliche, das wir im Werke von Matthias Claudius als ewigen Schatz deutschen Wesens verehren und lieben. Da sind die Briefe des Wandsbeker

Boten an Andres, die nachdenklichen und die heiteren Betrachtungen, die Gedichte in ihrer ergreifenden Schlichtheit, die Schnurren und Weisheiten, mit denen er den Jahreslauf begleitet. Nur das allzu Zeitgebundene ist ausgelassen. So entstand eins der innigsten und beglückendsten Bücher deutscher Zunge, ein Trost- und Weisheitsbüchlein für jeden Tag, ein Brevier tätiger Weltfrömmigkeit.

143

ALBIN LESKY

Die griechische Tragödie

Mit 4 Bildnissen. Leinen *RM 2.75*

Ein deutscher Gelehrter und berufener Künder griechischen Geistes behandelt hier in klarer, gemeinverständlicher Sprache ein Gebiet der Weltliteratur, das dem heutigen Lebensgefühl besonders nahesteht. Indem wir die Entwicklung der griechischen Tragödie aus dem mythischen Urgrund eines heroischen Geschlechtes bis zu ihrem späten Nachleben in der bürgerlichen Komödie des Menander verfolgen, erkennen wir die Verwurzelung des menschlichen Seins im Heroischen und Tragischen überhaupt und erleben die überzeitliche Macht einer Kunst, die seit Shakespeare und Kleist auch den nordischen Menschen immer wieder aufs tiefste erschüttert und bewegt.

144

FRIEDRICH HEBBEL

Der Mensch und die Mächte

Die Tagebücher ausgewählt und eingeleitet von *Ernst Vincent*

Leinen mit Goldprägung *RM 3.75*

In seinen Tagebüchern hat Hebbel mit schonungsloser Offenheit und letzter Aufrichtigkeit vor sich selbst seinen Lebenskampf aufgezeichnet, seinen Kampf um die Existenz und sein Ringen um das große Drama, das aus der Tiefe und Gegensätzlichkeit nordischen Weltgefühls heraufwuchs. Unsere Ausgabe stellt aus der ungegliederten Stoffmasse, in die Lesenotizen, Gesprächsreflexe, Briefabschriften und Materialsammlungen eingeflossen sind, die biographische und geistige Einheit wieder her und bietet so eines der unmittelbarsten, rückhaltlosesten Zeugnisse germanisch-tragischer Welterkenntnis.

145

RICHARD WAGNER

Die Hauptschriften

Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. *Ernst Bücken*
Mit einem Bildnis. Leinen *RM 4.–*

In dieser Zusammenfassung und biographischen Verknüpfung alles Wichtigen aus Wagners Schriften und Briefen mit Teilen seiner Selbstdarstellung und Berichten Dritter wird vor allem der Denker Wagner klar erkennbar, der ständig hinter dem Künstler steht und ohne den sein Kunstwerk und z. B. Nietzsches häufige Beziehung auf ihn unverständlich bleiben muß. So entstand ein Buch, das jedem willkommen sein wird, der ohne langwieriges Studium der mehrbändigen Originalausgaben die künstlerische, philosophische und kulturpolitische Macht Wagners begreifen und ihre Gegenwartsbedeutung ermessen will.

146

LEOPOLD VON RANKE

Geschichte und Politik

Friedrich der Große, Politisches Gespräch
und andere Meisterschriften

Herausgegeben von *Hans Hofmann*
Mit einem Bildnis. Leinen *RM 4.–*

Hier sind alle die Schriften vereinigt, in denen der größte Geschichtschreiber die Summe seiner geschichtlichen und politischen Erkenntnis zieht. Und er zieht sie überlegen, leicht, ungezwungen. So entstand ein einzigartiges, zugleich höchst reizvolles Meisterwerk gesamtgeschichtlicher Überschau, an historischem Rang und Bedeutung für die Gegenwart Jacob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" vergleichbar. Aus seinem Inhalt: „Die großen Mächte" (Preußens Aufstieg auf dem Hintergrund der Großstaaten), „Frankreich und Deutschland" (Frankreichs politischer Charakter und die deutsche Aufgabe), „Politisches Gespräch" (vom Staat und der Hingabe an ihn), „Über Verwandtschaft und Unterschied der Historie und Politik", „Geschichte und Philosophie", „Über die Epochen der neueren Geschichte" (die geniale kurze Weltgeschichte vom römischen Weltreich zum 19. Jahrhundert), „Friedrich II. König von Preußen" (die hinreißende politische Biographie des großen Königs), „Zum Kriege 1870/71".

148

Die Gedichte des Horaz

Übertragen und mit dem lateinischen Text herausgegeben von Prof. Dr. *Rudolf Helm*

Leinen *RM 3.25*

Der besondere Reiz dieser neuen, sprachlich und wissenschaftlich gleich hervorragenden Übertragung besteht darin, daß sie bei genauer Einhaltung der horazischen Versmaße erstmalig auch im Deutschen ein wirklich treues Abbild des Originaltextes bietet. So wird es nun auch dem Laien möglich, die verfeinerte Verskunst des Horaz unmittelbar zu genießen und damit erst die ganze Schönheit der berühmten Oden und Epoden voll zu würdigen. Die lebensnah geschriebene Einleitung in Verbindung mit den im Anhang alphabetisch geordneten Erläuterungen der mythologischen und politischen Anspielungen läßt auch die menschliche Persönlichkeit des Dichters und seine geistige Umwelt sowie seine Nachwirkung im abendländischen Geistesleben klar erkennen.

149

FRIEDRICH LIST

Um deutsche Wirklichkeit

Seine Schriften in Auswahl mit verbindendem Text herausgegeben von *Fritz Forschepiepe*

Mit einem Bildnis. Leinen *RM 3.25*

Ein glühender Vorkämpfer der Idee Großdeutschland und der Begründer eines neuen Nationalbewußtseins spricht hier zu uns, aber auch der Mann, der mit klarem Blick für das wirklich Erreichbare bereits vor hundert Jahren die Einheit der Wirtschaft, die vom Staate gelenkte Ausbildung und Förderung aller produktiven Volkskräfte vertrat, eine deutsche Flotte, Kolonien und bewußte Pflege des Auslandsdeutschtums forderte und ein großzügiges Verkehrsnetz für Deutschland entworfen hat. Unsere Ausgabe hebt aus Lists umfangreichem und vielfältigem Lebenswerk das Wichtigste heraus und bietet mit den Hauptpartien seiner politischen und volkswirtschaftlichen Schriften, durch einführende Vorberichte erläutert und nach den tragenden Gedanken geordnet, ein lebendiges und klares Bild von Leben und Werk dieses großen Deutschen.

150

THUKYDIDES

Der große Krieg

Übersetzt und eingeleitet von Dr. *Heinrich Weinstock*

Mit Bildnis und einer Karte. Ganzleinen *RM 2.75*

Erst durch diese meisterhafte Übertragung wird die Lektüre des klassischen Geschichtswerkes uns Heutigen zum erschütternden und zugleich beglückenden Erlebnis. Mit letzter Klarheit erkennen wir die politischen und menschlichen Zusammenhänge in diesem Weltkrieg der Antike in all ihrer fast unheimlichen Gegenwartsbeziehung. Darüber hinaus vermitteln Einleitung und Nachwort des ausgezeichneten Kenners und Künders antiken Geistes ein neues ehrfurchtsvolles Verständnis für die überzeitliche Größe eines Mannes, der mit seherischem Blick mitten im Untergang seines Volkes ein schicksalhaftes Geschehen aufzeichnete „zum dauernden Besitz der Menschheit".

151

FRANZ LENNARTZ

Die Dichter unserer Zeit

275 Einzeldarstellungen zur deutschen Dichtung der Gegenwart

Ganzleinen *RM 3.25*

Unter bewußtem Verzicht auf literargeschichtliche Erörterungen, aber mit sicherem Instinkt für das Wesentliche wird hier eine umfassende Bestandsaufnahme der heute gültigen und lebendigen deutschen Dichtung dargeboten. Jede der alphabetisch geordneten Darstellungen enthält alles Wissenswerte über Leben und Schaffen des betreffenden Dichters, belegt mit Daten und einer kurzen Charakteristik und Inhaltsangabe seiner Hauptwerke. So daß der Leser selbst entscheiden kann, welcher der vorgestellten Dichter seinem Wesen entspricht, um dann unmittelbar zu seinem Werk vorzudringen.

152

AISCHYLOS

Die Tragödien und Fragmente

In der Übertragung von *Johann Gustav Droysen*

neu herausgegeben und erläutert von Dr. *W. Nestle*

Ganzleinen etwa *RM 4.–*

1832, im Sterbejahr Goethes, erschien J. G. Droysens vollständige Aischylos-Übersetzung, der geniale Wurf eines dichterisch hochbegabten jungen Gelehrten. Sie war und blieb, von Droysen noch ständig verbessert und vervollkommnet, die erste und einzige Übertragung aller erhaltener Tragödien und Werkfragmente des größten griechischen Dichters neben Homer, unerreicht auch in der hohen, dem Original ebenbürtigen Sprachkunst goethescher Prägung. Die neue Ausgabe, erschöpfend eingeleitet und erläutert, beseitigt auch die letzten, nach dem neuesten Stand der Wissenschaft nachweisbaren Irrtümer aus dieser wahrhaft klassischen Übersetzung und wird daher jedem willkommen sein, der die Werke des größten Tragikers der Weltliteratur unverfälscht erleben will.

153

JEAN PAUL

Weltgedanken und Gedankenwelt

Aus seinem Werk ausgewählt und aufgebaut von *Richard Benz*

356 Seiten. Mit einem Bildnis. Ganzleinen *RM 3.75*

Als einer der großen Deutschen ist Jean Paul heute aufs neue in unseren Gesichtskreis getreten. Die Lektüre seiner Werke aber gilt aus mancherlei Gründen nach wie vor als besonders schwierig und mühevoll. Ein leichtes und müheloses Erfassen seiner dichterischen und denkerischen Persönlichkeit dagegen ermöglicht die vorliegende Auswahl aus seinem Gesamtwerk. In reicher Fülle, aber übersichtlich geordnet enthält sie Gedanken und bezeichnende Äußerungen Jean Pauls, die, kurz und köstlich im einzelnen, in ihrer Gesamtheit ein klares und anschauliches Bild seiner geistigen Gestalt bieten, zu dem auch die meisterliche Einleitung den genießenden Leser zwanglos hinführt.

154

C. G. LICHTENBERG

Aphorismen, Briefe, Schriften

Herausgegeben von Dr. *Paul Requadt*

520 Seiten mit Abbildungen im Text und auf Kunstdrucktafeln

Ganzleinen *RM 4.75*

Diese neue Ausgabe alles Wesentlichen, was wir an Schriftlichem von ihm selbst und an Zeugnissen über ihn besitzen, läßt zum ersten Male neben dem geistreichen Spötter und amüsanten Plauderer der frühen Goethezeit auch den *ernsten Lebensphilosophen* Lichtenberg klar hervortreten. Die überaus reiche Auswahl aus allen Dokumenten seines Lebens und Schaffens bietet in ihrem sinnvollen Aufbau ein ganz neues und für die Gegenwart gültiges Bild von dem unvergänglichen Reiz seiner Persönlichkeit und der ganzen Weite und Tiefe seiner Gedankenwelt

158

Liedsang aus deutscher Frühe

Eine Auswahl mittelhochdeutscher Dichtung

Übertragen und herausgegeben von Dr. *W. Fischer*

Ganzleinenband etwa *RM 4.—*

Der unmittelbare Zugang zur mittelhochdeutschen Dichtung ist immer nur dem kleinen Kreis Geübter offen, die durch Schule oder Studium die Sprache der Urtexte erlernt haben. Bei den meisten Übersetzungen aber gilt das Interesse vorwiegend nur einer bestimmten Dichtungsgattung oder einigen wenigen, bevorzugten Dichtern. Die vorliegende Ausgabe nun enthält in vorzüglicher Übertragung Minne- und Kreuzfahrerlieder, politische Lyrik und Geißlerlieder, Tagelieder und Spruchweisheit von rund 50 Dichtern, von denen die meisten zudem mit mehreren Proben vertreten sind. So wird in dieser reichen, in gedankliche Gruppen übersichtlich gegliederten Auswahl die ganze Fülle und Vielfait der Persönlichkeiten, Gedanken und Kunstformen erst vollkommen deutlich und damit Wesen und Gehalt einer Epoche deutscher Dichtung, deren kämpferischem und männlich-ritterlichem Geiste wir uns gerade heute besonders nahe fühlen.

Luther im Gespräch

Die Aufzeichnungen seiner Freunde und Tischgenossen

Nach den Urtexten übertragen und herausgegeben
von Dr. *Reinhard Buchwald*

360 Seiten. Mit Bildnis. Ganzleinen *RM 4.50*

In weit größerer Zahl, als es die 1566 von J. Aurifaber unter dem irreführenden Titel „Tischreden" veröffentlichte, dogmatisch bestimmte Sammlung vermuten läßt, sind uns Niederschriften von Gesprächen erhalten, die Luther bei den verschiedensten Gelegenheiten – nicht nur bei Tisch – im Familien- und Freundeskreis geführt hat. Da die Urtexte in einer nur dem Wissenschaftler verständlichen lateinisch-deutschen Mischsprache abgefaßt sind, waren sie weiteren Kreisen bisher unbekannt. Sie erscheinen hier *erstmalig* in deutscher Übersetzung, chronologisch geordnet und mit allen für das Verständnis notwendigen Erläuterungen versehen. Diese von dogmatischen Rücksichten freie Ausgabe bietet somit einen bedeutsamen Beitrag zur Erkenntnis von Luthers geistiger Persönlichkeit, zumal der Gedankengehalt noch durch ein ausführliches Register erschlossen wird.

VERFASSER-VERZEICHNIS